Philosophie

Ueber das Unaussprechliche

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Wei Hsiung

aus Kweiyang (China)

1939

Druck: Köllen-Verlag, Bonn

Berichterstatter:

Professor Dr. Erich Rothacker

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Wyszie Shionyu Chang

in Verehrung und Dankbarkeit

zugeeignet

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546404_0110

Erster Teil

Eine Information aus dem Altertum.

I. Das Gefilde der Wahrheit.

Plotin ist es, der das „Gefilde der Wahrheit" (III, 156) [1]) durchwandert hat. Das Durchwandern ist durch Leben möglich (II, 51). Zwar ist er, der er mit dem äußeren Plotin das eitele Spielwerk auch gespielt hat (V, 44), gestorben im Raume sowie in der Zeit; mit dem „inneren Besitz" (III, 126) aber ist er nicht vergangen; er bleibt also ewig leben (II, 146).

Der innere Besitz gehört nämlich dem oberen ersten Bereich an. Das, was dem ersten Bereich angehört, ist aktuell. Es besitzt, was ihm zu besitzen zukommt, und besitzt es an und von sich selber und immerdar. Es ist so das vollkommenste Leben, und zwar als das Selbstgleiche und als ewig wach (II, 51). Das in der Seele des Weisen durch die Betrachtung Erkannte wird in diesem Leben mit dem Subjekt identisch; in ihm ist beides wesenhaft eine Einheit (III, 11).

Dieses Leben ist geistartig; es ist Denken (V, 160). Es ist Einheit von Erstem Leben und Erstem Geist (III, 11). Mit der Gestalt des Denkens und des Lebens ist das Sein vollerfüllt; im Seienden ist zugleich das Denken, das Leben und das Sein. Es ist so damit auch Geist (II, 45).

Der Geist ist nicht das jenseits des Seins belegene Erste. Er ist aktual und ewig und hält sich an die Unermüdlichkeit der Betätigung (IV, 180). Das Denken ist die

1) Diese Zählung bezieht sich nicht auf die von Plotins Schüler Porphyrius angeordnete Reihenfolge der Enneaden, sondern, um für die Anmerkungen eine bequeme Möglichkeit zum Zitieren sowie Vergleichen des Textes zu erhalten, auf die der deutschen Uebersetzung von Richard Harder: Plotins Schriften, Leipzig, Bd. I, 1930; Bd. II, 1936; Bd. III, 1936; Bd. IV, 1937; Bd. V, 1937. Die große Zahl bezeichnet den Band, die kleine die Seite. Im folgenden wird es überall auf solche Weise abgekürzt.

Tätigkeit des Geistes (I, 82). Die denkende Wirksamkeit (Aktualisierung) des Geistes vollzieht sich am Seienden, sodaß das Seiende den einheitlichen Geist an sich trägt als seine, des Seienden, Wirksamkeit; sie sind also beide eins (I, 63—64). Der Geist denkt das Seiende, indem er es ist, nicht als etwas anderwärts Seiendes. Er denkt aus sich und von sich selbst; so hat er alles Seiende in sich indem er sich selbst hat (I, 59—61).

Damit ist es zugleich Verwirklichung. Denn der Geist richtet seine Verwirklichung auf sich selber und es gibt ferner nichts anderes, auf das diese Verwirklichung sich richten könnte (I, 64; V, 73). Die Verwirklichung, die aber ausruhen darf von aller andern Tätigkeit, hat erst Bedeutung im Ganzen als Gesamtheit. Denn der Geist tritt niemals aus sich selbst heraus und hat sich selbst nur in voller Ruhe inne, indem er seine Verwirklichung auf sich selber richtet; er ist gesättigte Fülle und stellt sich als umfassende Gesamtheit, Erfülltheit und schlechthinige Unausgedehntheit dar, was die Ewigkeit bedeutet (I, 63; IV, 180 bis 181; V, 73).

Im Geist sind alle Dinge zusamt und nicht von Ungefähr und keines kann sich von ihm abtrennen, somit hat er als das Verursachte auch die Ursache in sich selber und zu ihm gehört es, daß er ursachlos seine Ursache in sich trägt. Es gibt in ihm kein Warum, sondern ein Daß, das mit jenem eben identisch ist (III, 138).

Kaum aber hat der Geist von dem Jenseitigen Abschied genommen in diesem Momente, wo eigentlich nur ein Berühren, ein Anfassen ohne Wort und Begriff, ein vorgängiges Denken gibt, ehe es das Denken noch gibt und ohne daß das Berührende dabei denkt (V, 80). Das wahre All ist so im eigentlichen Sinne in nichts, denn nichts ist vor ihm (II, 2).

Andererseits aber „unmöglich kann das Seiende im Nichtseienden sein, sondern, w e n n ü b e r h a u p t, das Nichtseiende im Seienden. So trifft es auf das Seiende als auf ein Ganzes" (II, 3).

Das Ganze schreitet denn nicht etwa aus der Potenz, die in seiner Fähigkeit zu denken bestünde, zur Aktualisierung des Denkens, sondern es besitzt alles an und von

sich selber und ist bereits aktuell, ja alles sowohl aktuell wie Akt (II, 51).

Die Materie, die weder etwas von den seienden Dingen noch Gestalt ist, erweist sich als wahrhaft Nichtseiendes. Als solches bleibt sie ewig entfernt, aktuell etwas Seiendes zu sein (II, 53). Nichtsdestoweniger gilt sie als die Materie des Seienden, weil sie es potentiell ist. Als potentiell wird ihr Sein auf das verschoben, was sie sein wird. Sie ist so nie das was potentiell etwas ist, sondern potentiell alles. Als potentiell alles kündigt sie nun stets das Seinsollen an (II, 52) und wird doch zur Ursache des Werdens (II, 79).

Wenngleich die Materie auch in sich unvermischt beharrt und in Wirklichkeit nur als eine rückwerfende Basis hemmt, was auf sie zukommt, indem eben dieses, was sie andererseits wiederum als „Bettlerin" empfing, von ihr abgleitet als von einem wesensfremden Ding, so wie das Echo von glatten, ebenen Flächen, das gerade weil es nicht dort bleibt, die Vorstellung erweckt, daß es dort sei und von dorther komme (II, 78—79), so gehört sie doch aktuell zum trughaft Seienden (II, 53), d. h. sie ist ein an sich selber Unsichtbares, das dem der es sehen möchte entrinnt und da ist, wenn mans nicht sieht, sieht man aber scharf hin, so ist es nicht zu sehen; als so ein Possen also, der sich verflüchtigt, greift sie gleichsam mit Gewalt in ihrer Armut das, was an ihr in Erscheinung treten soll, ohne daß jedoch sie es ergreifen kann (II, 66, 77—78).

Man nimmt nun in der Tat dem trughaft Seienden, wenn man von ihm den Trug fortnimmt, damit, was es an Wesenhaftigkeit besaß (II, 53); eben diesem, welches zugleich Nichtseiendes bedeutet, kann praktisch mehrfach dieselbe Bezeichnung zugefallen sein wie dem Seienden (II, 66).

Es sei denn, daß das Aktuelle zwar vom Potentiellen abgleiten muß, daß das Potentielle aber im Leben stets aktualisiert oder vielmehr aktualisiert worden ist und daß die Quasi-Materie, die man auch in der geistigen Welt ansetzt, bereits Form ist. Im geistigen Leben sind es beide immer eine einheitliche Wesenheit; beide getrennt können nur in der Abstraktion gedacht werden (II,

50). Daß beide für sich rein, unvermengt stehen, lehrt erst die philosophische Ueberlegung (II, 79). Es ist nur in Gedanken und in Begriff auseinanderzulegen und nur als eine Redeweise zu verstehen, die um der deutlichen Darlegung willen statthat. Genau so wie es keine Zeit gab wo unsere Welt nicht beseelt war, keine Zeit wo der Körper vorhanden, die Seele ihm aber fern war, und niemals war die Materie vorhanden, wo sie nicht gestaltet war (II, 99), so auch niemals war das Nichtseiende vorhanden, wo es von dem Seienden ausgeschieden und von dem geistigen Leben nicht erleuchtet wurde.

In der Abstraktion also läßt sich wohl sagen, daß das unwandelbare, allgesamte und voll unendliche Leben am Uranfang ohne irgend zu wanken in dem Einen, das in sich selber der Ruhe pflegte, war und auf eben dies Eine gerichtet stille stand (IV, 194). In Wirklichkeit aber darf das Denkende niemals einfach bleiben (V, 80). Denn das Erste barg reiche Kraft in sich (V, 24) und „wer hätte zum Stehen bringen können eine Kraft, welche bei sich zu bleiben sowohl wie aus sich hervorzutreten vermochte?" (III, 146).

Es ist aber gleichsam eine Sehkraft, die noch nicht zum Sehen gelangt ist. Diese Sehkraft besitzt nun eine Prägung des Schaunisses und diese Prägung bedeutet ein Vielwerden statt des Einsseins. Bis die Sehkraft das Schaunis erkennt und es sieht, d. h. sie sehende Sehkraft wird, wird Es erst mit Fug und Recht zum Geist (III, 188; V, 80).

Der Geist unterfängt sich so aus eigner Kraft, ohne Hilfe einer Ursache, das Jenseitige zu denken und verdoppelt sich selber (III, 138; V, 80). Er wird, indem er sich selber so entfaltet und als einen andern denkt, zur Vielheit, Gedachter, Denkender, Bewegter und was sonst die Prädikate des Geistes sind (III, 190). Er wäre nicht denkmäßig, wenn er nicht vielfältig geworden wäre. Der Geist muß aber immer auf Andersheit und zugleich Selbigkeit fußen, wenn er überhaupt denken soll; denn sonst könnte er sich vom Gedachten nicht auseinanderhalten durch sein sich zu ihm als ein anderer Verhalten (III, 190; V, 79). Die Vielheit ist so zugleich zur Einheit zusammengefaßt, es

ist ihr versagt gänzlich Vielheit zu sein, weil sie eben einheitliche Vielheit ist. Zwar gerade dadurch, daß der Geist die Vielheit wieder in die Einheit zurückgebogen hat, kann er bei sich beharren, dagegen aber ist er eben vermöge der Vielheit dem Einen unterlegen, weil er Seine Seinsart nicht festhält, sondern aus ihr heraustritt (III, 90).

Der Geist ist nämlich geistbegabtes Leben und Verwirklichung, die nicht unvollendet bleibt; eine Verwirklichung des Gesamtseins in seiner vollen Aufgliederung (Aufgliederung nicht als erst sich Aufgliederndes, sondern als bereits Aufgliedertes). Er trägt alles nicht nur im allgemeinen Umriß, sondern in genauer Durchführung in sich (III, 14). Er läßt nichts aus von allem was wir heute als Werk des Geistes antreffen, sondern enthält das alles. „Das Enthalten bedeutet aber beim Geist das Denken; und zwar nicht ein durchlaufendes (diskursives) Denken, und trotzdem ist keine ausgelassen von alle den rationalen Formen (formenden Gedanken), sondern der Geist ist gleichsam selber ein einheitlicher Gedanke, groß, vollkommen, alle andern Gedanken in sich enthaltend, und diese in ihm enthaltenen, angefangen von den ersten, durchlaufend; oder vielmehr, er hat sie stets durchlaufen, so daß der Akt des Durchlaufens niemals tatsächlich ausgeführt zu werden braucht." (IV, 129). Der Geist erfaßt sich selber so stets mit dem bunt differenzierten Auge (V, 79) und ist an Kraft und Schönheit so gewaltig, daß er alles andere verzaubert (III, 117—118). Er ist selber sich selbst genug und wahrhaft selbst ewig seiend durch nie aufhörendes Wirken (I, 36).

Diese Formkraft des Geistes ist zu vergleichen mit dem formenden Gedanken, welcher Ordnung und Gesetz eines Staates festsetzt; dieser Gedanke enthält von vornherein das Wissen davon, was die Bürger tun werden und warum sies tun werden, und in Rücksicht hierauf verordnet er alles, so daß dann alles Geschehen im Staat wie von selber auf Einklang hinausläuft (II, 182). Und da das Gesetz nur dergestalt in Kraft tritt, daß es nicht von anderen die Kraft zum Vollzuge erhält, sondern ihm ist gegeben eben in denen zu sein, die es befolgen sollen und es in sich

tragen, so ist das Gesetz des Seins richtig der Geist selbst (I, 60; II, 106).

Die Gesamtheit des Seienden regelnden Gesetzlichkeit erhält ihre Prinzipien von der oberen Welt, ist aber „verflochten aus den hier unten verwirklichten Formbegriffen und Ursachen in ihrer Gesamtheit, ferner aus den von den Seelen ausgehenden Bewegungen, sodann aus den von oben wirkenden Gesetzen; sie verwebt die niederen Stufen mit der oberen Welt und erhält in unerschüttertem Zustand alle die, die sich in einem Zustand zu erhalten vermögen der ihrem jenseitigen Vorbild entspricht, während sie die übrigen, ihrem Wesen entsprechend, umtreibt." (II, 108).

Der Geist wirkt so das All still und ohne Erschütterung, hat aber gerade in diesem Momente bereits ein Stück von sich in die Materie dargeben lassen, das allerdings die rationale Form (Logos) ist, die aus dem Geiste floß (V, 24).

Es tritt nämlich das Trachten hinzu. Durch das Hinzutreten des Trachtens wird das, was als nächste Stufe dem Geist folgt und bei dem das Trachten hinzutritt, gewissermaßen trächtig, hat Zeugungsdrang und den Trieb die Dinge zu ordnen nach dem Bilde dessen, was es im Geiste sah. Es ist nun fürwitzig und eifrig zum Hervorbringen, zur Schöpfung (I, 35). Es ist entschlossen, sich mehr zu verschaffen als es gab. So gerät es in Bewegung, „und diese Bewegung führte uns zum immer Künftigen, Späteren, niemals Selbigen, sondern immer wieder Andern, und als wir so eine geraume Strecke des Wegs gezogen waren, hatten wir als ein Abbild der Ewigkeit die Zeit hervorgerufen." (IV, 195). Die Bewegung stößt nun und drängt und weckt und rüttelt die Dinge, die an ihr Teil erhalten, so schlafen sie nicht und bleiben nicht in der Selbigkeit: auf daß sie denn durch diese Unruhe und gleichsam Vielgeschäftigkeit, welche ein Nachbild des Lebens ist, in ihrem Bestand erhalten werden (IV, 169).

So brennt hier ein nieschlafendes Feuer, das auseinandertritt und doch zugleich in sich ständig beisammen ist, und rings alles wird erwärmt, was dazu überhaupt imstande ist (III, 59; IV, 112).

Das Erste aber steht stille am obersten Gipfel des geistigen Bereiches und herrscht darüber als König, und zwar gleichwie die Sonne da, alle die Lichtmassen werden aus ihr entströmen, ohne das hervortretende Licht nun von sich fortzubannen. Es leuchtet hinab und verharrt dabei immer über dem geistigen Bereich (V, 83; 146).

Daß solange Jenes erstrahlt, das Andere niemals aussetzen kann, daß dies vielmehr da ist, seitdem Jenes da ist, sodann daß Es aber immer da war und immer da sein wird, wissen viele nicht! „Jene Ausdrücke von ihm zu gebrauchen, sind wir ja nur genötigt, weil wir uns deutlich machen wollen." (III, 36).

2. Die Absonderung von der Ganzheit[2]).

Es gab nämlich dort oben eine gewisse Macht und sie war nicht geruhig, sondern immer erpicht, das droben Geschaute einem andern Wesen zuzutragen; sie wars nicht zufrieden, daß das All ihr in geschlossener Gänze gegenwärtig war; so bringt sie die Weite durch ein Sichteilen in Erscheinung, statt ein Eines in sich selber, vergeudet sie das Eine zu einem erstreckten Schwächeren, in das sie hinaustritt (IV, 195). So wie bei einem ruhenden Samenkorn, in dem zuerst alle Momente am selben Punkte beisammen lagen und keines dem andern widerstritt oder uneins oder hinderlich war, nun aber strebt sich selber die Formkraft auszufalten, das dem Einen Nachgeordnete hervorzubringen und die einzelnen Teile in der Masse an verschiedene Stellen kommen und dann einander hemmen und gar aufzehren zu lassen (I, 77; IV, 195; V, 24 bis 25).

Das ist die ordnende Kraft des Alls, welche das Seiende erzeugt (I, 98; II, 190); die wundernswerte Kraft, die die Schöpfung bewerkstelligt hat (III, 67—68); es sind ja Kräfte im wahren Sinne, die rein und gewaltig sind, gleichsam strotzen und keine Grenze kennen (IV, 128).

Diese Kräfte sind nun zugleich stets mit Jenem zusammen, von dem sie gekommen sind, auf daß ein und

2) Vgl. I, 74.

dasselbe allerwärts zugleich ungeteilt als Ganzes ist (II, 14).

Unnütz aber wären diese Kräfte im Bereich des Körperlosen ruhend, da sie ewig unverwirklicht blieben. Denn überall bringt erst die Verwirklichung das Vermögen zu Tage, welches sonst durchaus verborgen bliebe und geradezu ausgelöscht wäre und nicht existent, da es niemals zu realem Sein käme (I, 76). Es wäre übrigens nur das kraftloseste von allen Wesen, das nichts mehr unter sich hat; unterhalb von dem Geistigen hingegen müßte es noch anderes geben, das nach ihm ist. Es beruhte nämlich nicht auf Ueberlegung und Klügelei, sondern war eine Notwendigkeit, daß es eine doppelte Wirksamkeit entfalten mußte, die eine in sich selbst, die andere auf ein andres Wesen gerichtet (III, 67).

So bringen die Kräfte, indem sie dabei selber ebenfalls verharren, als ihr Geschöpf die niedere Formkraft hervor, welche dann ohne Leben ist und eine weitere Formkraft nicht aus sich hervorzubringen vermag (III, 3). Dadurch sind die Kräfte, die das Schöpferische waren, ans Licht gebracht und das Wirken und das Schaffen, welches ebenso im Wesen des Geistigen lag, offenbart (I, 76; III, 61).

Das Schaffen hat nun mit der ‚Betrachtung' zu tun. Denn der, der als Schaffender in sich selbst verharrend schafft und rationale Form ist, muß wohl selber Betrachtung sein (III, 3). Indem aber er bloß einmal im Sinne des sich selber Betrachtenden ist (III, 4) und sich unternimmt, sich selbst zu betrachten, taucht schon Vielheit auf; denn das Seiende mag sich gewissermaßen nicht mit sich selber und seinem Einessein begnügen, da es zu alle den Gehalten das Vermögen hat, die in ihm sind. Das sich selbst Betrachten ist also die Ursache dafür, daß es als Vielheit erscheint; denn sonst denkt es sich nicht, sondern fällt im Sein mit sich selbst zusammen (IV, 109).

Keinesweges aber handelt sich es um eine Betrachtung, die aus logischer Reflexion hervorgeht und etwa im bloß forschenden Nachdenken über ihren eignen Inhalt besteht. Sondern das Geistige h a t, und eben vermöge dieses Habens, das das Forschen und das Suchen gerade noch nicht

bedeuten, s c h a f f t es. Schaffen bedeutet nichts anderes als Sein was es ist; es ist nämlich Betrachtung und Betrachtetes zugleich. Dadurch, daß es Betrachtung, Betrachtetes, rationale Form ist, schafft es, schon insofern es dies alles ist. Denn die geistigen Gegenstände treten nur von innen her in Erscheinung (während die sinnlichen draußen beobachtet werden müssen), und sie gehören doch hier der Betätigung selber an, die nun aber jeweils, wenn sie in Tätigkeit tritt, gerade der Gegenstand selber ist. So hat sich das Schaffen also als Betrachtung erwiesen; es ist das Ergebnis einer wesentlichen Betätigung, welche reine Betrachtung ist und bleibt und nichts anderes tut, sondern rein dadurch schafft, daß es eben Betrachtung ist (III, 4; IV, 50).

Durch diese Offenbarung des Kraftvollsten gebiert das Obere, indem es an dem ihm eigenen Ort verharrt, der geregelten Stufenfolge nach, welche nicht zu schelten ist, gleichsam aus sich das Niedere vor übergewaltiger Kraft, deren Fülle es in sich trägt und die es nicht in Schranken der Kargheit zurückhalten durfte, sondern sie mußte immer weiter schreiten, bis die gesamte Wirklichkeit die letzte mögliche Stufe erreicht hatte, getrieben von der unermeßlichen Kraft, welche ihre Wirkung über alles hin sendet und sich keinem vorenthalten mochte (I, 77; 81; III, 76).

Da fängt der Weg des Geistes an, der aber ein Abstieg bis zu seiner untersten Grenze, dem Geringeren ist. Man darf denn nicht murren, daß der Geist als Allseele zeitweilig die ungeteilte Gemeinschaft aufgibt; vielmehr würde er gar nichts erfahren können, was das Höhere eigentlich heißen will, wenn er gleich zum über ihm Liegenden aufsteigen würde, ohne jeglichen Vergleich hier unten mit dem Gegenteil vernommen zu haben (I, 78). Daß man sich bewundernd vor der Größe des Innen beugen würde, könnte erst die schöne Mannigfaltigkeit der Außenwelt dazu führen; die Herrlichkeit des Geistigen ist gerade daran zu ermessen, daß es das Wunderwerk dieser Erdenwelt vollbracht hat (I, 76). Der Geist senkt nun also, indem er seinen eigentlichen Sinn gewinnen will, nach zwingendem Gesetz des Seins bis zur Seele hinab (I, 78) und

bringt, indem er so aus dem Einen als Vielheit hervorgeht und Eines-Vieles ist, weil die Andersheit ihm ursprünglich gesellt ist, aus entsprechender Notwendigkeit die vielen Geiste hervor (IV, 131).

Das neue Leben tritt so gleichsam der Odem des in sich selber ruhenden Lebens auf (V, 28), und auf diese Weise befiehlt nun die ordnende Macht und ausspricht, und wenn sie so ausspricht, läßt sie das eine Ding nach dem andern geschehen. Dabei gerät auch die Seele in Bewegung, auf daß sie sich um das, nach dem sie verlangt, herum breitet und es ganz mit sich selber umschließt, d. h. sie bewegt sich also im Kreise, für den das Eine als Mittelpunkt gilt (II, 146—147). Der Umstand ist aber es, daß die Dinge jeweils nicht im gleichen Zustand sind wie zuvor, sondern, insofern Bewegung da ist, immer zu einem andern Zustand geführt werden, aber auch dieser andere Zustand nicht der gleiche bleibt. Deshalb besteht die Andersheit auch nicht in dem Eintritt des andern Zustandes und im darin Verharren, sondern es ist eine immer neue Andersheit. Auch die Zeit, die von der Bewegung hervorgebracht wird und gleichsam auf der dahineilenden Bewegung reitet, ist ein immer Anderes. Allen genannten Bewegungen gemeinsam ist nur, daß sie ein Fortschreiten, ein Hinführen von dem Vermögen (Potenz) und bloß Möglichen zur Verwirklichung (Akt) darstellen (IV, 169).

Die Seele, welche allein der Ort für die Bewegung sein kann, hat eben so das Weltall geschaffen, in Nachahmung des oberen, welches nicht die Bewegung des oberen vollführt, sondern nur eine Bewegung, die ihr gleicht und ihr Ebenbild sein möchte: und damit hat die Seele erstlich sich selber verzeitlicht und als Ersatz der Ewigkeit die Zeit erschaffen; sodann hat sie allerdings auch dem so entstandenen Weltall die Knechtschaft unter die Zeit mitgegeben (IV, 195). Aus diesem Eifer streckt sich die Seele zum Sinnlichen; in der Gemeinschaft aber mit der Allseele ragt sie wiederum stets hinaus über das, was sie verwaltet, und nimmt Teil an der Fürsorge für das All, sodaß sie dabei niemals ganz und gar des Leibes wird; sondern sie behält noch ein Stück in ihrem Geist, der nicht den Affek-

tionen verfallen ist, sondern nur mittels der Seele alles anfüllt und ordnet (I, 35—36).

Der Geist bleibt denn stets in seiner Ganzheit ewig gleichmäßig, gebettet in einer stillestehenden Wirksamkeit; er sendet nur, indem er Vermögen in Fülle ausströmt, durch Vermittlung der Seele seine Wirkungen in die untere Welt. Und diese aus der Wesenheit des Geistes hervorgehende Wirksamkeit ist ebenso die Seele selber. Während der Geist niemals über seinen eigenen Bereich hinaustritt und ganz und gar darin eingesiedelt ist, ist hingegen Bewegung zu ihm hin und um ihn herum das Geschäft der Seele. Die Seele, abgestimmt auf die von oben wirkende Gestalt, leitet das untere Ding weiter zu denen allen unter ihr, und zwar die eine (Allseele) beständig, die andern (Einzelseelen) wechselnd, da sie, nach fester Regel, auf die Wanderschaft gehen (I, 127; II, 105; III, 57).

Somit kommt die Seele von dem einen und geht in das andere, gleichsam ein Hauch, der auf ein anderes Ding wirkt (IV, 170). Die Seele ist Eines, indem sie das Viele zur Einheit in sich versammelt. Indem ihr Sein Eines ist, welches aber vielgestaltig ist und sich als Vielheit hervorbringt, wenn es sich gleichsam bewegt, ist sie ebenso Vieles. So hat sich die Seele als Einheit-Vielheit erwiesen; sie ist also Eines-und-Vieles, und zwar so vieles als in dem Einen in Erscheinung tritt (IV, 102; 108; 109).

Indem das gesamte Weltall nun auf diese Weise sein Gesamtleben betätigt (II, 174) und der Geist sich so als erstes Prinzip ergibt und alles besitzt: Bewegung sofern er denkt, Ruhe um der Selbigkeit willen; Andersheit, damit es Denkendes und Gedachtes geben kann, und Selbigkeit, da er mit sich selbst eines ist (I, 116), gibt die Seele dem Leibe Teil am Heil und am Sein, d. h. das All hebt nun an bei der Seele und läuft aus in eine Mischung von Materie und rationaler Form. Während aber die Materie an sich ihrerseits als unerleuchtete „Armut" jeglicher Affektion bar ist, verhindert destoweniger die Fürsorge für das Niedere, daß das Fürsorgende im höchsten und besten Sein verharre. Seele und Materie sind also beide affektionsfrei, und sie stehen beide jenem Gemisch vor, ja vielmehr zehrt weder das Teilgebende am Teilerhalten-

den noch umgekehrt. Da aber die Materie völlig kraftlos ist und die Fürsorge für das All hingegen für die Seele ein „königliches Regieren" ist, „wird jeder Vorwurf gegen Gott, weil er die Allseele einem niederen Wesen eingepflanzt hat, hinfällig." Zwar könnte sich die Seele, die ein eigenhändiges Tun begeht, wohl vermöge der Berührung an dem Objekt der Handlung beflecken; sie ist aber nicht dem Leib, sondern der Leib allein ihr untertan, sodaß sie keines Unheils gewärtig zu sein und keinerlei Befürchtung zu haben braucht. Sie braucht nur ohne Unterlaß dem oberen Reiche hingegeben zu bleiben und dabei unsere Welt auf leichteste Weise durch ihr bloßes Zugegensein zu lenken, die gelenkt werden muß (I, 71—72; II, 78 bis 79; V, 25). So wird die Seele das ausgesprochene Wort des Geistes, ein weiterer Grad seiner Entfaltung (II, 93).

3. In der Höhle[3]).

Der Geist macht sich dadurch keinesweges ungeistig, sondern er ist eben ein so und so bestimmter Geist; denn es ist ein so bestimmtes Leben. Dem Vermögen nach ist er das Gesamte; aktuell ist er aber eben das Einzelne, in welchem das aktuell Verwirklichte erst erfaßt werden kann. Das aktuell Verwirklichte ist die jeweils unterste Stufe (III, 148—149). Zwar ist das droben als rationale Form sich darstellende Leben des aktuell Verwirklichten weit ursprünglicher lebendig und primär ist als das hiesige, die Seele aber, die der rationalen Form entspricht, hat es doch stets als Gestaltetes hervorgebracht (III, 152).

Die Seele ist denn vom Leib nur „durch Philosophie" (V, 149) abzutrennen, sofern sie nicht in der Materie weilt, d. h. nicht an der Materie als an einer Unterlage auftritt (V, 124)[4]). In Wirklichkeit aber gibt es für beide nur einen einzigen Platz. Auf diesem Platz bettelt die Materie, während die Seele mannigfache Kräfte hat, diese nun gleichsam an und fällt ihr lästig, sie möchte in ihr Inneres eindringen. So ist sie in Gewalt und hat nicht Gewalt, sie ist in Besitz und besitzt nicht. Indem die Materie sich so un-

3) Vgl. I, 74.

4) Vgl. ob. S. 7—8.

ter die Seele breitet, die sie aufrecht hält, und bestrahlt wird, ohne allerdings erfassen zu können, von welcher Macht sie bestrahlt wird, ist nun die ‚ganze Stätte geweiht'; und es gibt nichts, das ohne Teil an der Seele wäre.

So sehr die Materie das von dorther kommende Licht, indem sie es mit sich vermengt, finster sowie kraftlos machen mag, hat sie ihm doch erst die Gelegenheit der Entstehung geboten und die Ursache in sie hineinzudringen. Es wäre nicht herabgekommen, wenn nichts da gewesen wäre. Daß die Seele auf dem Werdeprozeß auftreten kann, ist der Anwesenheit der Materie zu verdanken (II, 100; V, 124—125). „Denn auch die Gegensätze gehören dazu, ohne sie ist die Welt nicht ‚Kosmos'." (V, 144).

Die Materie ist die ‚Mutter', ja die ‚Zuflucht und Amme' alles Werdens (II, 75; 85—86; V, 106); allein ihr sind die Dinge, die in sie als in ihre ‚Mutter' eintreten, nicht zu Schaden noch zu Nutzen, und sie ist ihrerseits „zeugungsunfähig" (II, 86), sodaß sie ganz gleich wie die Seele, aber auf verschiedene Weise unaffiziert bleibt: die Materie bedeutet denn ‚Armut' (II, 78; V, 106) [5]), während die Seele mit ihren unkörperlichen Wesen alles fließt, ohne zu beharren (I, 25; II, 65).

Durch solche Teilhabe ohne Affektion findet also die Entstehung statt (II, 73). Nun „heißt es von den Göttern, daß sie ‚schmausen'", indem der Nektar aus der oberen Welt herabfließt und der Eros aus solchem ‚Wohlstand' und ‚Armut' stammt (V, 105—106).

Die Seele ist eigentlich nirgendwohin geraten oder eingegangen und hat sich auch garnicht hinabgeneigt, es gab ja gar kein Wo, sondern der Körper, ihr zunächst stehend, berührt sie, hat an ihr Teil genommen und wird von ihr durchleuchtet; so sagt auch Platon, nicht etwa daß sie im Leibe sei, sondern daß der Leib ihr eingesetzt wurde. Von ihrem der sichtbaren Welt benachbarten, untersten Teil gesehen, könnte man wohl sagen, daß sie gleichsam ein Woher hat und ein Wohin, ein Hinabgehen und ein Von-einem-zum-andern-gehen; mithin auch ein Hinaufgehen (I, 150; 162).

5) Vgl. ob. S. 7 und S. 15—16.

Das ist aber dann der Fall der Seele, in dieser Weise in die Materie zu kommen und dort sich zu schwächen, weil alle ihre Kräfte nicht zur Betätigung zur Stelle sind, denn die Materie hindert sie, zur Stelle zu sein, sie hält als das Erste Böse den Platz, den die Seele innehat, besetzt, und veranlaßt die Seele, sich gleichsam in sich zu ballen (V, 125). Somit gerät die Seele in Schmerzen, Begierden, Lüsten und Aengste und hat durchaus Uebel und Mühsal im Leibe zu erdulden. Der Leib wird so ihre Fessel und ihr Grab und die Erdenwelt ihre Höhle und Grotte (I, 72).

Keins davon aber kann der Seele widerfahren, die nicht ins Innere des Leibes versinkt, die keinem angehört (I, 72). Vielmehr ‚ruht ihr Haupt festgegründet', oberhalb des Himmels, während sie bis zur Erde hinreicht. Als „Dolmetsch" dessen was von dem Intellegiblen zum Irdischen, wie dessen was vom Irdischen zum Intellegiblen geht, soweit nämlich das Irdische auf dem Wege über die Seele bis zum Intellegiblen hinaufreicht, ist den Einzelseelen also beschieden, ganz tief hinabzusteigen. Hier liegt denn das ‚Unentrinnbare', der ‚Richtspruch' im eignen Wesen der Seele, welches die einzelne Seele drängt, hinzutreten der Ordnung nach zu demjenigen einzelnen Leibe, der nach Willen und Zustand ein Abbild von ihr, dem Vorbild, geworden ist; es bedarf dennoch niemandes, der sie gleichsam auf den Weg schickte, damit sie in den Leib eintrete; ihre Freiwilligkeit ist nicht etwa der Art, daß sie die Wahl hätte, sondern wie jenes unwillkürliche Hindrängen zum natürlichen Begattungstrieb, oder so wie manche zum guten Handeln gedrängt werden, ohne daß Ueberlegung sie leitet. Es kommt einem vielmehr vor als geschehe diese Bewegung, dieses Hineilen durch den starken Zug gleichsam magischer Kräfte, ja geschieht eben das, was das Gesetz[6]) will, vermöge derer, die es haben, dergestalt, daß sie es von sich aus vollziehen, denn sie tragen es ja in sich. Und wenn der Zeitpunkt da ist, drückt das Gesetz sie gleichsam hinab und gibt ihnen die Neigung, und die Seele steigt sozusagen von selber hernieder und geht ein in den Leib, in den sie soll (II, 103—106).

6) Vgl. ob. S. 9—10.

„Der Vater Zeus aber, da ihn ihr Mühen dauerte, macht sterblich ihre Fesseln, um die sie sich mühen müssen: so schafft er ihnen Ruhepausen, macht sie zu Zeiten frei von Leibern, auf daß auch sie einmal dort weilen dürfen, wo die Seele des Alls ständig ist, da sie in nichts zu dieser Welt hinabtrachtet" (II, 104).

Dadurch ist es, was in der Seele ist, bald ein Sokrates, bald ein Pferd, während der Geist alles als auf derselben Stelle ruhendes ist und von ihm das ‚ist' immer gilt (I, 115). Die einzelne Seele nämlich tritt jeweils in die ihr bereitliegende Gattung ein, entsprechend der Aenlichkeit des Zustandes: sie eilt zu dem Wesen, dem sie in ihrem Zustande ähnlich ist, und die einen treten in einen Menschen ein, die andern in ein je verschiedenes Tier (II, 105).

Das niedere Ding muß wohl dabei zu Grunde gehen, da es nicht die Kraft hat, die Ordnung des Ganzen zu ertragen (III, 66); — allerdings „nicht völlig zugrunde, sonst würde es ja ein Sein geben, das ins Nichtseiende verschwände; andererseits kann das Werdende nicht aus dem schlechthin Nichtseienden ins Sein kommen; sondern es handelt sich um einen Wandel aus einer Gestalt in die andere; dabei bleibt dasjenige, welches die Gestalt des Werdenden aufnimmt und die des Vergehenden verliert" (I, 134). Jedenfalls handelt es sich nicht um die dauernde Erhaltung des individuellen Einzelnen, sondern nur der Gestalt (Gattung) nach, die von dem Willen des Alls bei dem ständigen Entweichen und Fließen des Körpers nur einem immer neuen Ding aufgeprägt wird (IV, 35).

Die Seele kann denn zwar auch ein bestimmt charakterisiertes Seiendes sein, außerdem aber ist sie noch eine bestimmt charakterisierte Seinsheit, d. h. sie erhält ihre Gehalte von keiner Stelle, die außerhalb ihrer Seinsheit liegt, während das Sein für das andere Ding, beispielsweise für den Stein, nicht sein Sein, sondern sein Sosein als das Stein-Sein ist, das eben von außen kommt. Nicht ein Stück sowie ein Teil davon, sondern das gesamte Sein, kraft dessen sie Seele ist, ist ihre Seinsheit. Gleichsam Quell und Urgrund ihres Seinsumfangs ist dies ihr Sein: es ist alles das, was sie selber ist (IV, 108—109).

Allerdings muß andererseits das Sein in Wirklichkeit stets ein Dieses sein d. h. ein begrenztes. Denn nur das Jenseits des Seienden allein kann als das ‚nicht Dieses' gelten. Es reicht hin für sich selber und für die andern, indem Es ist was Es ist. Es ist nicht einmal das ‚Ist', denn auch dessen bedarf Es mitnichten. Auch die Aussage ‚Es ist gut' geht nicht auf Es, sondern auf das, von dem das Ist gilt (III, 45; 189).

Indem nun Es stets so ‚nicht Dieses' besagt, vollzieht sich alles Geschehen, das einem einheitlichen Plan untergeordnet ist, in Entsprechung zu dem Oberen; die Seelen durchlaufen ihren jeweils der Gattung entsprechenden Lebensgang, indem sie bald ins Jenseits, bald zu unsern irdischen Gegenden sich wenden (II, 104—105).

Da nun das Sein der Seele im Grunde doch ja alles umfaßt, das obere wie das untere, bis hinab zu jeglicher Lebensform, („ein jeder von uns ist ein geistiger Kosmos"; ja nicht nur ein geistiger, sondern auch eine der Weltseele gleichgeartete Anlage) (I, 162; 165), und das Einzelne ferner jeweils das Ganze potential in sich enthält, d. h. mit allen Seinsbestände ineinander und in der Ursache enthalten und auch mit der Ursache verbunden ist (I, 150; III, 140), („Somit, wenn man die Ursache eines Dinges angibt, zeigt man zugleich seinen ganzen Bestand auf. Weshalb also bekam der Mensch Augen? Damit er alles hätte. Und weshalb Brauen? Damit er alles hätte" . . . III, 139), so braucht die Seele bloß einen Ausfluß des Oberen in die untere Welt gewissermaßen zu leiten (I, 162). Sie macht sich nun, gleichsam im Auftrage des Geistes, ans Schaffen; und zwar schafft sie einiges unbehindert, anderes nur gehemmt. Und da sie nun einmal das Vermögen zum Schaffen empfangen hat und mit rationalen Formen erfüllt worden ist, so wird sie nicht lediglich nach dem empfangenen Auftrag schaffen, sondern sie wird auch auf eigne Faust etwas entstehen lassen; und das wird klärlich ein Geringeres sein, wohl ein Lebewesen, aber ein unvollkommeneres, das mit seinem eigenen Leben als einem niedrigen hadert und daher mürrisch und rauh ist: das ist es, was die Seele von sich aus zum Ganzen beiträgt (V, 145—146).

Somit taucht der Unterschied des Grades bei den Seelen auf; die eine hat sich nicht getrennt von der Gesamtseele, sondern wurde dort oben weilend, mit dem Körper bekleidet, die andern aber, da der Körper schon da war und gleichsam unter der Herrschaft ihrer Schwesterseele stand, erlosten das ihnen zufallende Teil, indem jene ihnen gleichsam schon ihre Behausungen gerüstet hatte; andern wieder wird dies in noch geringerem Grade zuteil; wie sie denn nicht mit den gleichen Kräften wirksam sind, sondern die einen mit der ersten, die andern mit der nächsten, andere mit der dritten, wobei sie alle die sämtlichen besitzen (II, 94—95).

So erhält die Seele ihr Geschick, das dem Weltplan des Alls gehorcht und nicht von Ungefähr ist; und indem sie sich dies Geschick anpaßt, kommt sie in Gleichklang und richtet sich aus nach dem wahrhaften Bühnenstück; dann läßt sie gleichsam ertönen ihre Handlungen und was sonst die Seele nach ihrer Eigenart vollbringt, gewissermaßen wie eine Arie. Und so wie nun Klang und Geste als solche schön und häßlich sind, und entweder dem wahrhaften Dichtwerk etwas an Schönheit hinzutun, oder nur die Minderwertigkeit der eignen Stimme hinzutun und damit das Stück nicht schlechter machen als es war, sondern nur der Darsteller hat sich als störend herausgestellt; dann entläßt ihn der Dichter (Schöpfer) des Stückes, der damit zugleich sich als guter Kunstrichter erweist, und gibt ihn der verdienten Blamage preis; einen andern Schauspieler bringt er in die ehrenvollere Rolle und, wenn vorhanden, in schönere Stücke, jenen ersten aber in schlechtere, wenn er denn solche hat: auf eben diese Art und Weise tritt die Seele in dieses Welt-Dichtwerk ein, sie fügt sich mit ihrer Rolle der Darstellung des Stückes ein, dabei bringt sie die gute oder schlechte Ausführung von sich aus hinein, und dementsprechend erhält sie nun Strafe oder Ehrung. Doch haben diese Seelenschauspieler ein Mehr, denn sie stellen ihr Stück auf größerem Raum dar, als der Bühne Ausmaß ist, ihr Dichter macht sie zu Herren über das All, sie haben die größere Möglichkeit zu den verschiedenartigsten Plätzen sich zu begeben, wobei sie Ehrung und Unehre festsetzen und selber mit dazu

beitragen, denn jeder einzelne Platz fügt sich dem Charakter des betreffenden, und dieser fügt sich dem Einklang des Weltplanes, indem er gemäß dem Rechte sich einpaßt in das Teilstück, das ihn aufnehmen soll. Es dient denn im All nur der Schicklichkeit und Schönheit, wenn jedes Wesen die Stelle erhält, die ihm gebührt und wenn der, welcher böse Töne erklingen läßt, in die Dunkelheit, den Tartaros versetzt wird; denn dort ist ein solches Tönen schön; die Ganzheit dieses Alls wäre nicht dann schön, wenn das einzelne Wesen toter Stein wäre, sondern wenn es seinen eigenen Ton beitragen darf und so mitwirken zum einheitlichen Zusammenklang, wobei auch der Ton des Einzelnen ‚Leben' tönt, nur ein schwächeres, geringeres, unvollkommeneres Leben; denn der harmonische Zusammenklang setzt sich zusammen aus ungleichen Stücken, alle einzelnen Töne sind ungleich, der vollendete Ton aber ist eine Einheit aus ihnen allen. So ist denn also auch der Gesamtplan der Welt einer, zerfällt aber in ungleiche Stücke. So ergibt sich, daß die Seelen nicht die nämlichen sind, sondern ungleich und von abweichender Art, und nicht immer mit denselben Teilen ihre Betätigung ausüben. Sie befinden sich auf unterschiedlichen Plätzen, jede aber läßt je auf ihrem Platze das Lied ertönen, einklingend mit dem Platze sowohl wie mit dem gesamten All; so ist auch ihr schlechtes Singen, vom Ganzen aus gesehen, schön, und auch was wider die Natur scheint, ist fürs All naturgemäß; dabei ist trotz alledem dieser Ton geringer; aber sie bewirkt mit solchem Tönen keine Verschlechterung des Ganzen (V, 48 bis 50).

Durch den Einklang des Gleichen und den Gegensatz des Ungleichen, durch die bunte Fülle der zahlreichen Kräfte, die doch zusammenwirken zur Einheit des Weltorganismus, durch die Wirkungsgemeinschaft (Sympathie) des Alls also erklären sich die magischen Wirkungen. Die wahre Magie nämlich ist ‚die Freundschaft und der Streit', die im All sind. Es ist ferner den Seelen eigentümlich, daß sie durch die Melodie des Zaubersanges, durch die Klangfarbe und die Tonart in Bann gezogen werden; denn derartige Dinge wie klagende Tonarten und Töne haben ihre

Anziehungskraft. Und indem man nun so selber eine bestimmte Stellung annimmt und ohne Laute Kräfte auf sich zieht und ferner auf das einheitliche Ganze wirkt, so machen „wir" alle also den Umschwung des Alls mit (II, 96; 183—184).

Der Wille wird aber nicht und auch die Vernunft nicht dabei von der Musik betört, sondern der vernunftlose Seelenteil (II, 184). Die vernunftlosen Teile, denen die Kraft nicht zuteil wird und die Bewegung nicht wesenseigen ist, müssen diese eben erdulden; so wird eine Schildkröte, die mitten im Weg einer rhythmisch voranschreitenden Tanzgruppe ereilt wird, zertreten, weil sie dem regelmäßigen Vorschreiten des Reigens nicht entrinnen kann.

Könnte sich aber die Schildkröte dem Rhythmus einreihen, so würde selbst ihr nichts von dem Reigen widerfahren (III, 66—67). Es wäre denn wohl kindisch, an den niederen Lebewesen, die doch ein Schmuck der Erde sind, Anstoß zu nehmen. Vielmehr ist es notwendig, daß auch sie vorhanden sind; der Nutzen, der von ihnen ausgeht, ist teils offenkundig, teils liegt er nicht auf der Hand und ist in seiner ganzen Erstreckung erst in der Erfahrung langer Zeiten aufgedeckt worden. Es wäre auch ein lächerlicher Vorwurf, daß viele wilde Tiere darunter sind, denn auch Menschen können wild sein (V, 37).

Dem Grad der Seele entsprechend betätigt sich nun der eine von uns nur dem untersten Menschen gemäß, dem andern wird auch ein Stück von dem nächsthöheren zu Teil, einem andern kommt sogar von dem höchsten seine Wirkungskraft; jeder entspricht in seinem Sein demjenigen Menschen, nach dessen Richtschnur er sich betätigt, obgleich jeder einzelne alle drei Stufen besitzt — und auch wieder nicht besitzt. Es gibt so auf Erden zweierlei Leben, eines für die Weisen und eines für die Masse (III, 69; 144).

Manche nun von den Menschen bleiben ihr ganzes Leben hindurch im Sinnlichen, auf das sie notwendigerweise von Geburt an zu treffen haben, stehen; sie halten das Sinnliche für das Erste und Letzte, richten sich auf den Leib und sind so gleichsam im magischen Bann der

Einwirkungen aus dem Weltall und der Außendinge; sie sind so wenig oder garnichts selber, sondern Knecht ihres Leibes geworden. Sie gleichen schweren Vögeln, die zu viel von der Erde aufgenommen haben, das sie beschwert, und nun nicht hochfliegen können, obgleich die Natur ihnen Flügel gab (I, 55; II, 93; V, 142).

Andere aber gibt es, die ganz und gar auf sich selbst und den eigenen Willen angewiesen sind. Sie haben die Einsicht erlangt, daß alle Willensentscheidungen auf dasselbe zu richten sind, auf das sich die einheitliche Willensentscheidung des ganzen richtet, und daß sich die Begierde eines der Dinge nur auf ein anderes richtet, da es seiner bedarf. So ragen sie mit dem Haupt über die niedere Welt heraus und lassen sich nicht mit Materie behaften. Sie stehen nun über den Leidenschaften und sind Herr über die Körper (I, 55; II, 101; 143; 177; V, 114; 135; 142).

Während die Masse stets in den Taumel der Leidenschaft geraten und nach blinden Antrieben sich regen und von Wahnsinnigen sind und auch gezwungen zu begehren, zu zürnen (I, 46; III, 168), halten sich die Weisen von vornherein mit Selbstgenugsamkeit vor Augen, daß unser Weltall nun einmal so als ein ganz deutlich gegliedertes und allgegenwärtiges, das gerade ein Hinweis auf die Größe der geistigen Wirklichkeit ist, angelegt ist, daß es Derartiges geschehen läßt, und daß man es nicht schelten darf, sondern diesem All und seiner Anlage Gefolgschaft leisten muß.

Das bedeutet aber nur, daß ihr inneres Leuchten unversehrt bleibt, wie das Licht in der Laterne, wenn es draußen gewaltig stürmt in Windsgebraus und Unwetter. Die Weisen leben denn durchaus das Leben des „Menschen" als des inneren — ganz anders als das Leibesleben, auch wenn dieser Leib eben so sehr ein lebender ist. Worauf sie nun aus sind, darauf sind sie aus als auf eine Notdurft, und nicht für sich, sondern nur für etwas das ihnen gehört; sie sind darauf aus für den Leib, der mit ihnen verknüpft ist. Sie geben dem Leibe was sie ihm geben, ohne dadurch irgend an ihrem eignen Leben sich schmälern zu lassen. Wohl das in ihnen das keine Vernunft

hat, treffen immer verschiedene Betrübnisse; davon aber lassen sie sich selber niemals berühren. Sie sorgen nämlich nur für das irdische Ich, das mit ihnen verkoppelt ist, und sie ertragen es solange es angeht, so wie der Leierspieler sein Instrument behandelt, solange es angeht, darauf zu spielen; geht das aber nicht mehr, so gibt er überhaupt das Leierspielen auf und läßt die Leier einfach neben sich liegen, denn er singt jetzt ohne Instrument, gleichsam „das Denken, das nun ohne Vorstellung verläuft" (V, 7—21).

Sie sind sich denn dessen ja bewußt, daß die Seele selber eine erstbewirkende Ursache ist, die stets wirkt und alles verbindet, sodann daß es alles seinen Gang in lautlosem Wandel geht nach dem Rechte, dem keiner entrinnen kann; so wünschen sie nicht gänzlich ohne die Erfahrung beispielsweise der Krankheit zu bleiben, obgleich sie auch die Leibesgesundheit bewahren; sie wollen auch nicht ohne die Erfahrung von Schmerzen bleiben, sondern sie auch kennen lernen. Geraten sie aber in Schmerzen, so werden sie ihnen wiederum die Kraft entgegenstellen, die ihnen gegen sie verliehen ist; für sie bedeutet weder Lust, Gesundheit, Schmerzlosigkeit, einen Zuwachs noch deren Gegenteil einen Verlust; denn wenn einem und demselben durch das eine von zwei Gegenteilen nichts hinzugesetzt wird, kann ihm natürlich durch das andere Gegenteil nichts fortgenommen werden. So werden sie weder durch Armut unterwürfig, noch durch Reichtum hochmütig, noch durch Macht tyrannisch, sondern sie stemmen sich auch unter gleichen Umständen entgegen und verwandeln sie eher als sie verwandelt werden, teils ändern sie sie, teils geben sie ihnen ohne Schlechtigkeit nach (I, 46—47; II, 190; V, 18—19).

Zum Besseren zu gelangen, hat nicht jedes Wesen die Vollmacht, zum Schlechteren aber abzusteigen, wird kein Ding von einem andern gehindert; deshalb bedeutet das Nichtabsteigen zum Schlechteren gerade das Höchstmaß an Kraft und das Unvermögen, zum Schlechteren hinabzusteigen, bezeichnet nicht eine Kraftlosigkeit, sondern das nicht Absteigen geschieht aus eigenem und um seiner selbst willen. Ein solcher Antrieb, der die wesenseigene

Vernunft rein und leidenschaftslos zum Leiter hat, ist allein selbstbestimmt und freiwillig zu nennen, und das kommt nicht von anderswoher, sondern von innen aus der reinen Seele, von einem ersten Urgrund also, der leitet und Herr seiner selbst ist (I, 47; IV, 17).

Der freie Herr weiß darum alles; er lacht nun der ganzen niederen Wirklichkeit, in der man das Lebelang in Schlaf legt und alles mit dem Fleische sieht: er geht wohin er gehört, er erkennt, ehe er fortgeht, zu welcher neuen Wohnstatt ihn die Notwendigkeit führt, und ist ‚guter Zuversicht', daß er ‚bei den Göttern' leben wird; er wird so von Sehnsucht gestachelt und von einer erotischen Erschütterung ergriffen, die nicht schädlich ist (I, 10; 96; II, 190; III, 52; 117).

4. Die Ablegung der Kleider[7]).

Ein wärmender Strahl dringt denn von Jenem her in die Seele und erstarkt sie; so wird sie wach und wahrhaft ‚beflügelt', und ob auch das sie Umgebende und Nahe sie noch so leidenschaftlich anzieht, sie schwingt sich dennoch, sozusagen durch Erinnerung gelenkt, zu einem andern, Größeren hinauf (III, 168).

Die Seele beeilt sich nun, jede Form, auf die sie sich seinerzeit um die wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen gerichtet hat, abzulegen und von der Wissenschaft und dem Wißbaren abzulassen, dadurch wird sie ‚aus den Banden gelöst'; sie macht sich also wieder rein, die sie durch die Zeit von Rost befleckt ist, und erblickt nun die Ewigkeit. Die Seele füllt sich durch und durch mit dem ‚Nektar' an und ist von ihm ‚trunken', und indem die Trunkenheit von einem derartigen Rausche für sie besser als ehrbarer Ernst ist, wird sie einfach im Wohlsein ersättigt (I, 33; 75; 96; III, 33; 183; 185; IV, 180).

Ersättigt wird sie in der Weise, daß sie sich im Selbsterkennen befindet. Sie kann aber sich selbst erkennen nur vermöge des Geistes, ja indem sie von ihm angefüllt ist und seine Anwesenheit gewahren kann und gar Geist

7) Vgl. I, 10.

wird (V, 67). Das heißt, sie schaut sich selber vermöge ihrer selbst, indem sie sich selber als Geist erschaut und den Geist vermöge des Geistes schaut (V, 68). Nun ist der gedachte Gegenstand des Geistes denn nämlich Verwirklichung (Akt), er kann ja nicht bloße Möglichkeit (Potenz) sein, auch ist er nicht vom Leben getrennt; sodann ist nun das wesenhafte Denken auch ursprünglich und gewiß auch die Erste und herrlichste Verwirklichung; und ferner auch der Erste Geist ist nicht bloß potentiell und nicht seinerseits vom Denken unterschieden, so muß das Betrachten identisch sein mit dem Betrachteten; und indem der Geist vermöge des Denkens (und das ist er ja selber) denkt und den gedachten Gegenstand (und der ist er selber) denkt, denkt er in beider Hinsicht sich selber, und mithin ist also dieses allesamt eins: Geist, Denken des Geistes, gedachter Gegenstand, und das heißt Selbstdenken (V, 69 bis 70) [8]).

„Verharrt sie jedoch im Geist, so erschaut sie wohl Schönes und Ehrwürdiges, allein sie hat das noch nicht ganz erlangt, worauf sie aus ist. Denn sie naht dann gleichsam einem Antlitz, welches wohl schön ist, doch aber das Auge nicht zu erregen vermag, weil jener Reiz nicht in ihm leuchtet, der noch über der Schönheit schimmert" (III, 168).

Sie hebt sich so empor auch über den Geist; und „in diesem Augenblick ist ihre Verfassung derart, daß sie auch das Denken, das sie doch sonst hoch hielt, gering achtet, weil das Denken ja eine Bewegung ist und sie nicht bewegt werden will. Denn, so sagt sie, auch Jener denkt nicht, den sie erblickt; obgleich sie ihrerseits schaut, indem sie zu Geist geworden ist und gleichsam vergeistet und im geistigen Raume stehend; indem sie im geistigen Raum steht und sich in ihm bewegt, hat sie das Geistige und denkt, allein wenn sie Jenen erblickt, dann läßt sie alles fahren; so wie einer, der in einen reichgeschmückten, schön verzierten Palast eintritt, allen reichen Schmuck darin beschaut und anstaunt, ehe er den Herrn des Hauses gesehen, wenn er aber ihn sieht, der nicht schön ist

8) Vgl. ob. S. 12—13.

wie die Bildwerke, sondern würdig der wahrhaften Schau, dann läßt er jene andern Dinge beiseite und blickt fürderhin nur auf ihn; und indem er dann auf ihn schaut und das Auge nicht wegwendet, sieht er durch das ununterbrochene Hinblicken schließlich kein äußeres Sehbild mehr, sondern vermengt sein eignes Sehen mit dem Angeschauten, so daß, was vorher Sehbild war, nun in ihm zur Schau wird, und vergißt aller der andern Schaubilder" (III, 185). Jetzt reißt sie die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch hebt sie ihr Schwall hinauf: da erblickt sie Es mit einem Schlage, sie sieht nicht wie, sondern das Schauen erfüllt ihre Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas anderes sichtbar werden, sondern dies Licht selber ist es, was sie sieht (III, 187).

Jenes (Jener, Gott) ist denn gewiß niemandem fern, und doch ist es allen fern, es ist gegenwärtig und doch nur gegenwärtig für diejenigen, welche es aufnehmen können und gerüstet sind, daß sie sich ihm anpassen und es gleichsam anfassen und berühren können vermöge der Wesensähnlichkeit, und dann endlich mit der ihnen innewohnenden Kraft, die jenem verwandt ist und von ihm stammt, wenn sie nur in dem Zustand ist, wie damals, als sie von ihm ausging, im Stande sind es zu erblicken in der Weise, wie es seinem Wesen nach schaubar ist (I, 96 bis 97). „So z. B. wenn eine Stimme einen leeren Raum mit ihrem Klang erfüllt und in diesem leeren Raum auch auf Menschen trifft, und wenn man dann an beliebiger Stelle ein Ohr aufstellt, so wird man die Stimme auffangen, als ganze und doch wieder nicht als ganze" (III, 14).

Es ist jedoch überhaupt nicht mit Ohren erfaßbar und darf durch Hören nicht verstehbar sein, sondern, wenn überhaupt, höchstens durch Sehen — indessen wird auch das Sehen Es nicht erkennen, wenn es eine Gestalt erblikken will. Sondern nur indem das Auge nichts außer sich selber sieht, so sieht es jenes in einer plötzlichen Intuition (III, 46).

„Und das ist das wahrhafte Endziel für die Seele, Jenes Licht anzurühren und es zu erschauen — in sich selber, nicht in einem fremden Licht, sondern in eben dem durch welches sie überhaupt sieht. Denn das, wodurch sie

erleuchtet wurde, ist eben das Licht, das es zu erschauen gilt. — Und wie kann dies Ziel Wirklichkeit werden? — Tu alle Dinge fort!" (V, 91).

5. Der nackende Aufstieg[9]).

Es hat sich sehr gelohnt, durch das Durchlaufen der Seele in der Wirklichkeit die Kunde von den Dingen sowie Erkenntnis des Schlechten zu gewinnen (I, 76; 78). Da man aber des Einen garnicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens oder des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit, welche höherer Art als Wissenschaft ist, muß man nun eben wiederum das Wissen von allem, ja auch das Wissen von sich selbst auslöschend sich der Schau Jenes hingeben (I, 96; 102).

Die höchste Wesenheit bedarf denn keiner Hilfe und keines Dinges; was du auch hinzutust, du verminderst durch die Zutat sie; so muß man also alle andern Dinge bei ihr gänzlich fortlassen (III, 194). Somit ist man ja zugleich gerade aktuell man selber, und zwar indem man selbst leer von allem Sein ist, indem man nichts denkt. Dies Selbst ist denn von der Art, daß es Alles ist: im Hinblikken auf sich selber erfaßt es alles zumal mit, und im Hinblicken auf alles erfaßt es sich selber (II, 131). So werden wir gerade am meisten unser selbst inne, indem wir das Wissen von uns und uns selber zu einer Einheit machen. Da aber wir unser Bewußtsein gewöhnlich doch kaum auf das was unser ist und auf uns selber richten, so kommt es uns vor als wüßten wir nichts, gerade wenn wir im geistigen Sinne am tiefsten wissen, weil wir auf die Affektionen des Bewußtseins warten, welches aber meldet, daß es nicht gesehen hat (III, 35).

Willst du denn die ewig quellende Unendlichkeit fassen, dies nie ermüdende, unverwüstliche und nie sich erschöpfende Sein, das in sich selbst von Leben gleichsam überwallt, so wirst du, wenn du die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt richtest und dort scharf hinsiehst,

9) Vgl. I, 9—10.

sie dort nicht finden, sondern das umgekehrte wird dir widerfahren. Denn du kannst nicht so weit schreiten, daß du über sie hinausläufst, noch kannst du dich so klein machen, daß sie nicht mehr sich dir dargeben könnte, weil sie der Kleinheit nicht folgen könnte; sondern du mußt, sofern du das, was zugegen ist, sehen willst und auch kannst, mit ihm Schritt halten, oder vielmehr ins All eintreten, und dann wirst du nichts mehr fragen und aussagen. Bis du nun einfach in das All eingetreten und nicht in einem seiner Teile verblieben bist, sagst du auch nicht mehr von dir selber ‚so und so ausgedehnt bin ich', sondern du hast auch die Ausdehnung fortgetan und bist zu dem Ganzen geworden (II, 38—39).

Das Eine denn ist das Wunder; es ist nicht Seiendes, das doch von einem andern ausgesagt würde (I, 98). Es ist jenseits des Seienden sowie des Geistes; es ist schlechthin das Eine an sich selber und ohne das ‚Etwas'. Es ist weder ein Qualitatives noch ein Quantitatives, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Stillstand, ja vor jeglichem als der Urgrund, der nicht als in den Dingen Enthaltenes, sondern als ihr Ausgangspunkt ist; das aber von dem jedwedes Einzelne ausgeht, ist nicht selber ein Einzelnes, sondern unterschieden von ihnen allen; es ist also nicht eines von allen Dingen, sondern vor allen Dingen, mithin auch vor dem Geiste (I, 95; V, 81; 84).

All unsere bisherige Darlegung zielte eigentlich darauf ab, was so jenseits des Geistes liegt. Da nun das Denken stets mit dem Geiste verkoppelt ist, so steht das Jenseits des Geistes Liegende auch jenseits des Denkens; es kann nicht einmal sich selber erkennen (III, 13). Es weiß von sich selbst nicht und bedarf des Denkens keinesweges, weil es schon vorher sich selbst genug ist und nichts neues bei sich hat, was es noch kennen lernen könnte, da es eben nur Eines allein ist (II, 42; 46; V, 80). Es reicht als Eines nur sich selber hin und steht hoch über Selbsterkenntnis und Selbstdenken und Selbstbewußtsein; denn es ist auch für sich selber nicht ein Etwas; es läßt ja auch

nichts in sich ein, sondern es genügt sich selber; es schaut auch sich selber nicht und braucht ja jenes Wissen garnicht (III, 194—195).

Das heißt aber ebensoviel davon, daß es anderseits nichts gibt das Es nicht wüßte; Nichtwissen findet denn nur statt, wo ein zweites da ist, wenn eines das andere nicht weiß; es kann gerade deshalb, weil es sich nicht erkennt und denkt, kein Nichtwissen in ihm geben; sondern da es Eines ist und bei sich selber, bedarf es nicht des Denkens seiner selbst. Eigentlich darf man ihm auch das Beisichselbersein nicht zuschreiben, um die Einheit rein zu wahren, sondern man muß Denken wie Beisichsein ausschließen, auch das Denken seiner selbst wie das der andern Dinge. Man darf es nicht in eine Reihe stellen mit dem denkenden Subjekt, sondern eher mit dem Denkinhalt; dieser aber denkt nicht, sondern ist einem andern Ursache, daß es denkt; die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachten (I, 101). Und wenn wir das Eine als die Ursache bezeichnen, so bedeutet das auch nicht ein Akzidentielles von ihm aussagen, sondern von u n s , daß wir nämlich etwas von ihm an uns haben, während es selbst in sich verharrt. Ja selbst ‚jenes' oder ‚dieses' dürften wir es nicht nennen, wenn wir genau reden wollen, sondern es darf das nur die Auslegung dessen sein, was wir selbst, die wir das Eine gleichsam von außen umspielen, dabei erleben, indem wir ihm bald nahe kommen, bald ganz zurückgeworfen werden durch die Schwierigkeiten, die ihm Anhaften (I, 95—96).

Es ist so in Wahrheit unaussagbar; denn was du von ihm aussagen magst, immer mußt du ein Etwas aussagen, das aber immer nach ihm ist. Von ihm ist schon die Aussage daß es Eines sei falsch und Es würde durch diesen Namen nur noch undeutlicher bezeichnet, als wenn man ihm überhaupt keinen Namen beilegte. Vielmehr ist allein unter allen andern die Bezeichnung ‚jenseits von allen Dingen und jenseits des erhabenen Geistes' zutreffend, denn sie ist kein Name, sondern besagt, daß es keines von allen Dingen ist, daß es auch keinen Namen für Es gibt, weil wir nichts von Ihm aussagen

können, sondern wir versuchen nur nach Möglichkeit uns untereinander einen Hinweis über Es zu geben (I, 80; III, 46; V. 84). Wenn aber nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht ‚Sein' noch ‚Wesen' noch ‚Leben', so ist es gerade das Nichts in dem Sinne, daß es über all das erhaben ist (III, 16). Es ist wahrhaftig das allerersehnteste und reizvollste, gerade wenn etwas ersehnt ist und du keine Gestalt und keine Form an Ihm fassen kannst (III, 181). Es ist gleichsam ein ‚so', ein nicht anders sein können als eben ‚so'. Jedoch darf man selbst dies ‚so' nicht aussagen, denn damit zöge man eine Grenze und hätte ein bestimmtes Einzelnes; sondern in Wahrheit kann man weder ein ‚so' aussagen noch ein ‚nicht so', denn auch damit würde man Es als eines der seienden Dinge ansprechen, bei denen das ‚so' statthat. Es ist, wenn überhaupt, das volle, wahrhafte und eigentliche Vermögen seiner selbst, indem es das ist was es will; oder vielmehr, auch dies ‚was es will' hat es von sich gestoßen hinab ins Reich der seienden Dinge, es ist seinerseits größer als alles Wollen und weist nur dem Wollen einen Platz unter sich an. So hat es weder selber das ‚so' gewollt, als hätte es diesem Willen gehorcht, noch hat ein anderer es ‚so' geschaffen (IV, 15 bis 16). Einfach ‚so' bietet es sich der Schau dar, nicht als kommend sondern als vor allem zugegen, auch vor dem Kommen des Geistes. So fürwahr ein Wunder, wie ein Licht nicht ein anderes an einem andern ist, sondern selber für sich allein rein und selbständig mit einem Schlage, gleichsam sich jedem leisen Wink fügend, in Erscheinung tritt, sodaß man nicht weiß woher es in Erscheinung trat, von draußen oder drinnen, und wenn es fortgegangen ist, sagt: ‚es war also drinnen und doch wieder nicht drinnen'! Man darf wohl garnicht nachforschen woher; denn es gibt hier gar kein Woher; denn es kommt nirgendwoher und geht nirgendwohin, sondern es erscheint bald und bald erscheint es nicht; deshalb heißt es nicht ihm nachjagen, sondern stille warten, bis es erscheint, indem man sich zum Schauen rüstet (I, 71; III, 47—48).

Merkwürdigerweise aber glaubt man öfters gerade noch garnicht schon zu haben, was man sucht, indem man sich entschließt, sich rein für sich auf die Schau des Einen

zu richten und dann von dem Gegenstand seines Denkens selber nicht mehr unterschieden ist. Dennoch muß eben in dieser Weise verfahren wer über das Eine philosophieren will (I, 94). Gewiß wäre auch nützlich, für das Eine einen Namen, sowie ‚das höchste Lehrstück' zu geben, damit der Suchende anhebe bei dem, was im höchsten Grade die Einfachheit bezeichnet, um schließlich auch dies ihm abzusprechen in der Erkenntnis, daß dieser Name wohl soweit möglich von seinem Urheber treffend gewählt ist, jedoch ebenfalls nicht würdig ist, jenes Wesen zu bezeichnen; was das Lehrstück betrifft, so soll man es bloß zuvor über Es lernen und die Lehrer dafür sind Analogie und Abstraktion, die Erkenntnis dessen, was aus Ihm herstammt, und gewisse ‚Stufen des Aufstieges'; Weggeleiter aber dahin sind Reinigung, Tugend und Läuterung, Wandeln im geistigen Reich und in ihm Sitz und Stelle haben und Gast an seinem Tische sein, bis einer zugleich Beschauer und Schaunis wird und alles nicht mehr von außen anschaut (III, 46; 186—187). Soweit haben wir wohl Es selber nicht, jedoch Etwas über Es ausgesagt; nicht was es ist, jedoch was es nicht ist können wir ja aussagen. Wir haben Es soweit wohl nicht, sind aber nicht mehr gehindert Es zu haben, auch wenn wir es nicht aussagen können. Es ist denn bereits in der Nähe, das über allem Geistigen seinen Glanz breitet. Es gilt bloß im Hinstreben nach Ihm nur noch jegliches Lehrstück bei Seite zu lassen, das Ich von den Sinnendingen hinaufzuführen, abgelöst zu sein von jeglicher Sinneswahrnehmung, hinaufzusteigen zu dem Uranfang im eigenen Selbst und nur keine Angst davor zu haben, daß einem etwas zustoße, das gerade zunichte werden soll, wenn man bei Jenem sein will (I, 94; III, 184; 187; V, 85—86). Sodann gilt es also das was der Geist sieht in voller Wachheit aufzunehmen und so vermöge des Geistes das Eine zu schauen, ohne irgend einen Zusatz von etwas sinnlichem, sondern mit reinem Geist auf das Reinste zu schauen, mit der obersten Kraft des Geistes, durch die man Es mit einem intuitiven Akt der Aufnahme sich zu eigen macht (I, 94; III, 185). Schließlich aber muß man schlechthin ‚allein' hinaufsteigen und darf durchweg nichts mitnehmen, was immer einen von Jenem

trennen würde, ja nicht einmal den geistigen Inhalt, da man zwar durch das Geistige das erkennt, daß Jenes ist, wie beschaffen Es aber ist, nur dadurch, daß man auch das Geistige forttut. Und dies ‚wiebeschaffen" bedeutet aber nicht dies so und so beschaffene Ding; denn es gibt ein Wiebeschaffen nicht bei einem Dinge für das auch das Etwas nicht gilt. Sondern wir sind es, die wir in unsern Geburtsnöten der Erkenntnis nicht wissen, wie wir es bezeichnen sollen und nicht im Stande sind, dessen habhaft zu werden was eigentlich von Jenem ausgesagt werden müßte; wir sprechen denn über ein unaussagbares und geben ihm nur Namen, um es einander zu bezeichnen so gut wir vermögen (I, 96; III, 45; IV, 13).

Es gilt denn hier sich hinaufzuschnellen zum Einen, ihm keinerlei sonstige Bestimmung beizulegen, nichts von ihm auszusagen und keinem Dinge anzulügen, daß es bei Jenem sei, und Jenes als das, was es ist, zu belassen, ohne ihm etwas von dem zuzuschreiben, was nicht bei ihm ist, wie es Redner tun, die ihre Lobreden nicht nach der Kunst abfassen: sie mindern den Ruhm der zu Lobenden, indem sie ihnen Dinge zuschreiben, die unter ihrem Rang liegen, weil sie nicht in der Lage sind, die richtigen Worte für die betreffenden Personen zu finden (III, 42; 54). Vielmehr da das Sein von Ihm nur unter dem Zwang der Wörter ausgesagt wird, tun wir ja selbst das ‚ist' von ihm fort; Es ist denn nicht einmal das ‚Ist', durch welches Es sich dann prädizieren lassen und damit von dem Subjekt verschieden machen würde; denn auch dessen bedarf Es mitnichten, und damit auch jeder Beziehung zu den seienden Dingen (III, 189; IV, 13; 18).

Wenn man nun also ein Ding in einem solchen Zustand erschaut, daß schlechthin nichts an ihm ist und es ganz allein und aller Dinge bar ist, dann dürfte man diese Schau garnicht unterbrechen, man müßte jenem Ding ständig gesellt bleiben, hingerissen von seiner Wesenheit, man müßte die Kraft zu solchem Verhalten aus einer angestammten Unermüdlichkeit schöpfen, müßte gar selber sich in die Ewigkeit hinaufheben und dort ganz stillestehen, ohne irgend abzuweichen aus Furcht, sich von ihr auch nur um das Geringste zu entfernen, damit man ihr gleiche

und selber ewig sein (III, 42; 54; IV, 182—183). Sie wissen ja wohl die Gottbegeisterten, Besessenen, daß sie ein Größeres in sich tragen obgleich sie nicht wissen was.

Aber gerade auf Grund der Erschütterungen, die ihnen so zuteil werden, pflegen sie doch etwas auszusagen. Allein herrlich kann Jenes erst sein, welches nicht alledies ist, sondern etwas Höheres als das was wir von ihm aussagen, ja es ist mehr und größer als wir überhaupt aussagen können, denn es steht höher als Wort und Geist und Wahrnehmung, Es gibt diese Dinge dar, ist sie aber nicht selber (V, 86).

Darum läßt sich von Ihm ‚weder reden noch schreiben', wie Es heißt: sondern, da Es Gesamtheit und Ganzheit ist, nachdem es das Entstandene forttat, weil es seiner nirgends bedarf, sondern das nämliche bleibt, das Es war, ehe Es dies hervorbrachte, und ferner da ein Sohn, wenn er im Wahnsinn außer sich selbst ist, den Vater auch nicht kennen wird, so reden wir und schreiben nur davon, um das Selbst wieder zu finden und zu kennen, um zu ihm hinzuleiten, Aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem der etwas erschauen will; denn nur bis zum Wege, bis zum Aufbruch reicht die Belehrung, die Schau muß dann selbst vollbringen, wer etwas sehen will (I, 96; 102; III, 53—54).

Es ist denn für keinen draußen, sondern Es ist bei allen, ohne daß sie es wissen. Sie selbst sind es, die aus Ihm herausfliehen, oder richtiger, aus sich selbst heraus; Es ist seinerseits für den, der Es greifen kann, stets gegenwärtig, wer nur es nicht kann, dem ist Es nicht gegenwärtig (I, 101; 102). Deshalb können wir auch ‚König' sein, wenn wir uns nach seiner Weisung verhalten. Nach seiner Weisung würden wir angefeuert werden auf dem Weg zu Ihm und dann gleichsam von Ihm angefüllt sein und gar seine Anwesenheit sehen und gewahren. So erkennen wir uns dann selber, indem wir an dem herrlichen Dinge, welches uns dabei sichtbar wird, das übrige ermessen; oder indem wir das Vermögen, welches so Herrliches erfaßte, eben an dem Vermögen selber ermessen; oder auch indem wir selber zu Jenem werden. Somit erschauen wir nicht bloß in u n s selber alle Dinge, sondern wir erschauen

außerdem noch in dem uns Vorgeordneten daß wir ‚erschauen', d. h. wir erkennen nicht bloß uns selber, sondern außerdem noch das Selbsterkennen selbst; dadurch denken wir dann uns selber nicht mehr als Mensch, sondern man ist ein gänzlich anderer geworden, man hat sich selber in die Höhe entrückt, in den eigenen Bereich, und so ruht man aus und wird Seiner inne; und indessen könnte man überhaupt keinen Laut hervorbringen, man würde, wagte man es, erschrecken müssen; so könnte man, indem man einmal emporgeschnellt ist, nicht mehr sagen wo Jenes ist, denn überall tritt Jenes gleichsam vor den Augen in Erscheinung, wohin man auch den Blick richtet, überall sieht man Jenes (III, 16; IV, 31; 131; V, 67).

Indem man so jeglichen Begriff beiseite läßt, wird man Jenes auf sich selber stellen, und indem man nun das Licht nicht mehr vermöge eines andern Dinges, sondern nur es selbst sieht und dann mit eins von diesem Licht, ja von diesem Gleißen erfüllt wird, so macht man sich selber sich selbst, dem oberen Gleißen, ähnlich; der Schauende sieht ja das Geschaute in diesem Augenblick garnicht — die Rede ist freilich kühn —, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern, indem er sich selber in sich selbst verschwinden läßt und mit sich selbst als einem so erhabenen vereinigt und ganz einfach geworden ist, ist er einbezogen in die obere Welt und jenem Wesen zugehörig; und so ist er ein Eines indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt; die Mittelpunkte von Kreisen fallen denn nun also zusammen zu einem (I, 107; III, 187; 194; IV, 31; V, 75; 91).

Es genügt hier ein Berühren und bedarf keines Ablaufes des Denkens, welcher erst dadurch zustande kommen würde, daß das eine nach dem andern ergriffen sowie ausgesagt wird. Vielmehr hat das Einsgewordene in dem vollkommenen Berühren weder Vermögen noch Muße irgendetwas auszusagen, ja nicht einmal Muße darauf zu sehen, als was es denn sich im Berühren befindet (III, 184; V. 91).

Jene Belästigung trifft indessen nicht das Schauende, sondern das andere, welches, während das Schauende die Schau ruhen läßt, nicht ruhen läßt die Wissenschaft die in Beweisen und Argumenten und einem Schlußverfahren

der Seele sich vollzieht. Das Schauen denn und das Schauende ist nicht mehr Vernunft, sondern größer als Vernunft, vor der Vernunft und über der Vernunft, ebenso wie das Geschaute (I, 107). Es wäre ja lächerlich, wenn man jene unermeßliche Wesenheit zu umfassen suchte; wer das tun möchte, der schließt sich selber davon aus auch nur irgendwie und ein kleines Stück ihrer Spur nachzuwandeln (III, 45). Man würde auch dann geradezu sich selber umstürzen und zur gegenteiligen Meinung übergehen, wenn man nur irgendeine solche Frage aufwerfen sollte — gleichgültig, ob es negativ oder positiv gefragt wird — wie: ob Jenes seiner selbst nicht gewahr wird und kein Bewußtsein von sich hat und nichts von sich weiß? usw.; denn man macht es dadurch vielfältig (V, 84). Hier heißt es denn schweigen und fortgehen, die Sache im Unentschiedenen lassen und das weitere Fragen einstellen. Jedes Fragen schreitet vor bis zu einem Prinzip und auch das Warum fragt nach einem anderen Prinzip; das Gesamtprinzip hat aber nicht seinerseits ein Prinzip; nach dem Wiebeschaffen fragen, heißt fragen was Ihm anhaftet, dem doch nichts anhaftet; und das Wesenswas bekundet eher, daß man nicht weiter nach Ihm forschen darf, daß man Es, wenn es einem möglich ist, für sich allein erfassen muß und lernen soll, daß es verwehrt ist irgendetwas an Es zu knüpfen (IV, 17—18). ‚Eigentlich gebührte sichs nicht zu fragen, sondern von allein und schweigend zu verstehen' (III, 4). Es ist in Wahrheit ohne Wort und Begriff; Es müßte ja dies schlechthin Ungeteilte selber, sollte es sich selber aussagen, zuvor sagen was es nicht ist; erst dann kann es sagen ‚ich bin dies'; — auch das aber hätte es eigentlich nicht sagen dürfen, sondern höchstens könnte es sagen: ‚bin bin' und ‚ich ich' (V, 79).

Es ist dort oben also klar und rein, und jedes Wesen in Ihm ist wie ein Auge (sprechend) und bedient sich der Sprache und Stimme überhaupt nicht, welche man hier unten nur aus praktischem Bedürfnis und in Zweifelsfällen gebraucht; es gibt dort oben kein Verhüllen oder Vorspiegeln, sondern ehe etwas ausgesagt wird, ist es schon gesehen und verstanden worden (II, 111). Sein Schweigen bedeutet eben Verständnis (V, 80).

Zweiter Teil.

Ein Versuch.

I. Der Standort.

In Mahāparinirvāṇa sūtra hat Dharmarkṣa das Problem des „Unaussprechlichen" wiederholt erörtert[10]). Durch diese Bezeichnung verlieh er der logischen Eigenart des Nirvāṇa Ausdruck. Was das Nirvāṇa ist, ist unaussprechlich. Weder von Utpāda, der Geburt oder Schöpfung, noch von Anutpāda, der Nicht-geburt oder Vernichtung, kann sinnvoll die Rede sein. So ist es eigentlich mit allem. Es ist schon mithyā, d. h. verfälscht, indem es, was es auch sein möge, ausgesprochen wird. Die Methode, mit der das Nirvāṇa erlangt wird, ist also deshalb von jeher immer sehr zu überlegen und zu bestreiten. Tschan Dsung, die Intuitive Schule, wollte einfach „by means of direct transmission from mind to mind" sich unterrichten lassen und überhaupt „not set up scriptures"[11]). Diese sogenannte unmittelbare Methode war vor der Einführung des Mahāparinirvāṇa sūtra nach China keineswegs unbekannt, wie sie z. B. hundert Jahre vorher dort von dem chinesischen Buddhisten, Tao Scheng (434 gestorben), ausgeübt worden war. Alle Sūtras, ja alle „scriptures", die sich gut mit „Fischreusen" vergleichen lassen, wären also gerade deshalb, weil der Fisch allein das Ziel ist, „zu verges-

10) Siehe Kap. 21 in „Da Dsang King", Sammlung sämtlicher buddhistischen Literaturen, Tokyo, 1925, Bd. 12, S. 490.

11) „I hsin tschuan hsin, bu li wen dse" ist ein oft zitiertes Wort aus einem Gespräch des Gründers der Tschan Dsung, Bodhidharma, mit seinem Schüler Hui Ko; im Text wird zitiert aus Soothill & Hodous: Dictionary of Chinese Buddhist Terms, London, 1937, S. 166 u. S. 108. Bodhidharma war in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts aus Indien nach China übergesiedelt.

sen“ [12]). Sowohl für den „Icchantika“ [13]), der das Nirvāṇa nicht zu erreichen wünscht, als auch für den „Eingeweihten“, der es zu erreichen wünscht, ist eine „weckende Erhellung“, statt des Fleißes, unentbehrlich. Ebensowenig können sich davon diejenigen, die die sogenannte g r a d u e l l e Methode anwenden, ausschließen. Denn es ist zu beachten, daß das Nirvāṇa eben advaya, d. h. unteilbar, eventuell auch unmittelbar, ist [14]).

So gehört das „Unaussprechliche“ heute zum Gepräge des Buddhismus [15]). Das Unaussprechliche, dem irgendeine Mystik zugrunde liegt, auf welche aber stets Miß- und Un-verständnisse zufallen, ist gerade das Wesentliche. Buddhismus, indem er in das Nirvāṇa eindringen und es aufzeigen wollte, wofür doch zumeist etwas ausgesprochen zu werden pflegt, erleidet dadurch, daß das, was sich bei einem philosophischen Unterrichten offenbaren läßt, aber nicht ausgesprochen werden kann, seine mystische Bedeutung. Nicht Endzweck, sondern Mittel dazu, ist die buddhistische Unaussprechlichkeit.

Diejenigen, die sich um das Wesentliche bemühen, sind jedoch nicht allein Buddhisten gewesen. Ueberall hat es Menschen gegeben, die den Zugang zu ihm gesucht haben, aber allen ist dasselbe Schicksal beschieden gewesen. Manche sahen sich enttäuscht und ergaben sich endgültig in Abrede. Allein solange der Geist der Gründlichkeit in der Menschheit nicht erstirbt, wird dieser Versuch n i e aufgegeben werden.

Platon, der das Wesen des höchsten Gutes zu zeigen sucht, an dem die einzelne Tugend teilhat, kann es auch nur von dem „Teilhaben“ aussagen. Was „die“ Tugend an sich oder als solche anbelangt, so bleibt sie unaussprech-

---

12) „Wang tjüan tjü yü“, die Fischreuse ist zu vergessen, um Fische zu fangen, ein Gespräch Tao-Schengs, das die von ihm ausgeübte unmittelbare Methode andeutet. Vgl. ob. S. 33—34.

13) „One without desire for Buddhaenlightenment“, s. Soothill & Hodous: Diction. S. 9.

14) „Bu örl fa men“, the one and undivided universal Buddhatruth (Soothill & Hodous: Diction. S. 103), sagt Mañjuśrī in Vimalakīrti-nirdeśa sūtra (Da Dsang King, Bd. 14, S. 551.).

15) Der chinesische Ausdruck „bu ko scho“ ist heute bezeichnend für buddhistische Art.

lich. Laotse sagt: „Tao, wenn es ausgesprochen werden kann, ist nicht das ewige Tao oder vielmehr Tao im höchsten Sinne“ [16]).

Je höher es ist, desto weniger ist es auszusprechen. Religion unterscheidet sich dadurch von Philosophie, daß sie aus der Kraft des Glaubens hervorgeht und Gott aus ihren Offenbarungen erkennen läßt, so weit er überhaupt erkennbar ist, abgesehen davon, daß sie sonst noch Gott Persönlichkeit zuzuschreiben pflegt [17]). Aber insofern sie von Gott als absoluter Wahrheit handelt, besteht Hegel zu Recht, mit ihr den Gegenstand der Philosophie gemeinschaftlich zu machen [18]). Denn es gibt überhaupt nur „das Eine“ bzw. „den Einen“; weiter nichts.

Gott als solcher ist unbegreiflich.
Le Dieu défini,
Est le Dieu fini.

Daher der Glaube: Credo, quia absurdum est. Nichtsdestoweniger entsteht aber der Glaube im Lichte nur, nicht etwa aus dem „absurdum“, dessen, das ihm zugrunde liegt, aus dem die philosophische Einsicht ihrerseits ebenso herausfließt. Das „bu ko scho“, das „Unaussprechliche“, das der Buddhismus dem Höchsten, ja dem Letzten, zuschreibt, das aber seinem Wesen nach unbegreiflich ist, ist daher kein leeres Wortgezänk, sondern das tapferste Wagnis.

Es hat immer wieder Zeitalter gegeben, in denen versucht wurde, alles, folglich auch das chaotische des „bu ko scho“, in die Form einer „strengen Wissenschaft“ zu bannen. Da diese Hoffnung aber jedesmal getrogen hat, war man beunruhigt darüber, daß das „bu ko scho“ nunmehr von neuem sich einstellte. Insofern Anlaß zu dieser Beunruhigung bestehen bleiben wird, wird sich die Wissenschaft gezwungen sehen, eine Abgrenzung gegen den Bereich des Unaussprechlichen zu vollziehen.

16) Tao Tê King, Kap. 1. Deutsche Uebers. in Wilhelm: Laotse vom Sinn und Leben, S. 3.

17) Auch der Pantheismus in der Metaphysik ist „irreligiös“. Vgl. z. B. Paulsen: Einleitung in die Philosophie, S. 276.

18) Vgl. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 1 und Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung, II (Sämtl. Werke, hrsgeg. v. Glockner, Bd. 15, S. 37).

Zahlreiche Philosophen haben diese Abgrenzung bereits in ihren spezifischen Methoden zu vollziehen versucht, wobei es ihnen aber so vornehmlich darauf ankam, das Unaussprechliche vom Aussprechbaren zu trennen und auseinanderzubringen, daß es eigentlich auch zu wünschen wäre, mehr Licht auf ihre Beziehung aufeinander zu werfen. Denn wo eine Abgrenzung in Frage steht, ist vielleicht auch schon eine Verschmelzung da?

Der Frage nach ihrer Verschmelzung und nach der besonderen Rolle, die das Unaussprechliche dabei spielt, soll die vorliegende Arbeit gewidmet sein.

2. Der Ausgangspunkt des Aussprechens.

Der Ausgangspunkt, aus dem das Aussprechen anzufangen pflegt, ist zweifelhaft. Auch wenn man, wie Fa Dsang in seiner „Abhandlung über den goldenen Löwen" tut, (er „spricht aus", daß es keine Geburt gibt [19]); wenn es aber keine Geburt gibt, ist alles, was Menschen „aussprechen", „verfälscht", also ist auch der Ausgangspunkt, der im Menschen liegt, „verfälscht"), gerade damit die Unaussprechlichkeit zu beweisen versuchen wollte, ist das Problem des Ausgangspunktes nicht gelöst. Denn dieses „man", wie auch Fa Dsang selbst, wie und was es auch sein mag, ist genau so wie der goldene Löwe, dessen Utpāda — Geburt — nichts anders als Bhrānti — verfälschtes Dasein aus „concurrent occasions" (Pratyaya [20]) — ist, keineswegs w a h r. So ist auch jedes Aussprechen, das notwendig von „jemand" ausgesprochen werden müßte, von Hause aus „verfälscht", d. h. unmöglich.

19) Vgl. Kap. 5 dieser „Abhandlung" in Da Dsang King, Bd. 45, S. 664. Fa Dsang (643—700) gilt als der Gründer der Hua-Yen-Schule, deren Haupttext, Avatamsaka sūtra, er der Kaiserin Wu Hou (regierte 684—701) erklären konnte ohne sie jedoch ins Licht zu setzen. Darauf erläuterte er durch den goldenen Löwen, der vor der Palasthalle stand, als Beispiel die Wahrheit, erst dann wurde sie aufgeweckt. Aus diesem Inhalt hebte er diese Abhandlung hervor. Vgl. Da Dsang King, Bd. 50, S. 732.

20) Soothill & Hodous: Diction. S. 440.

Hier kommt Descartes zu Hilfe, der mit seinem „cogito ergo sum" der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen beansprucht. Im alleräußersten Falle also kann doch mindestens „Ich", da das „ich bin" doch „certum" ist, etwas aussprechen. Allein ob das „Ich" ein „man" sei oder nicht, darüber erhalten wir aus Descartes keinen sicheren Bescheid [21]), ist aber nach wie vor eine der wichtigsten Fragen der Philosophie. Wenn aber doch, so würde das „Ich" auch ein Bhrānti und daher kein Ausgangspunkt sein.

Daß Descartes, wenn er aus dem „cogito" eine „res cogitans" im Gegensatz zu der „res extensa" machte, seine Entdeckung verdarb, hat Heidegger aufgezeigt und er hat dieses als ein auf dem Wege der mittelalterlichen Tradition hindurch noch über Kant hinaus geführtes entscheidendes Versäumnis bezeichnet [22]). Auch die meisten Buddhisten haben denselben Fehler begangen, als sie das „ātman" im Gegensatz zu „dharma" als ein „grāha" annahmen. „Ich" bin nach Heidegger keine res, kein „grāha", kein „Seiendes" also, dem „Sein" zukommt und der Name „dharma" erst beigelegt werden müßte. Sondern „Ich" bin eben „sum" oder vielmehr „Sein" selbst.

Wenn und nur insofern das „Ich" nicht mens sive animus, d. h. kein qualitativ bestimmtes Seiendes, ist, darf erst die erwähnte Frage dahingestellt bleiben, abgesehen allerdings davon: ob „Ich" überhaupt „bin"?

Aber doch „bin" „Ich". Wie könnte „Ich" noch „denken", falls „Ich" überhaupt nicht „bin"? So auch vice versa [23]).

„Cogito sum" heißt es also. Nicht cogito ergo sum, sondern cogito sum, ergo dico.

---

21) Daß das „ich" ein „man" ist, hielt Descartes doch für „scilicet". Nur quid est homo? wagte er nicht weiter zu ergründen. Vgl. Meditationes de prima philosophia, Meditatio II. in Descartes Oeuvres, publ. par Adam & Tannery, Paris, 1904, Bd, VII, S. 25. Aber solange, ja gerade deshalb weil diese Frage nicht aufgeklärt wird, bleibt die ganze Frage ins Dunkel gehüllt.

22) Vgl. Sein und Zeit, S. 24.

23) Existo quandiu cogito. Si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Vgl. Descartes Oeuvres, Bd. VII, S. 27.

3. Die Grundbeschaffenheit des Denkens.

Nach Vasubandhu „ist das Denken folgendes: die Vorstellung von viṣaya oder ālambana-pratyaya — Erscheinungen der Gegenstände — ist seine svabhāva — Beschaffenheit, und die Darlegung der mannigfaltigen Begriffe, d. h. durch sie zu urteilen, seine karman — Funktion [24]). So treffen also diese Gedankengänge in hohem Grade mit Kantischen zusammen [25]).

Das Denken (sañjñā) gilt nach Yogācāryabhūmi-śāstra und auch nach anderen Texten der Yogācāra als eine der 5 sarvatraga citta-caitta — allgegenwärtigen Vermögensfähigkeiten, unter denen das Denken in erster Linie sparśa — die Berührung oder „Anschauung" — u. a. [26]) voraussetzt. „Sparśa heißt aber ‚san ho', d. h. the union of the three [27]). Durch Vorstellung und Affektion das Vermögen anzuregen und viṣaya anzuschauen, ist ihre Beschaffenheit; ihre Funktion ist, die anderen citta-caitta, nämlich: vedanā, sañjñā und saṁskāra, zu bedingen. Da diese drei: indriya, ālambana und vijñāna, d. h. Sinnlichkeit [28]), Gegenstand und Denken, stets miteinander verknüpft sind, deshalb heißt es the union of the three" [29]).

---

24) Tscheng we schi lun (Vidyā-mātra-siddhi śāstra), Kap. 3. s. Da Dsang King, Bd. 31, S. 11. In Yogācāryabhūmi-śāstra heißt es ähnlich: „Was für eine Funktion hat sañjñā? Die Spontaneität des Vermögens anzuregen, unter den Vorstellungen mannigfaltig zu urteilen"; s. Da Dsang King, Bd. 30, S. 291.

25) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, S. B59—61 und B93—94. Da der Verfasser der vorliegenden Arbeit sich bemüht, die buddhistischen Termini möglicherweise in Kantischer und Heideggerscher Weise zu übertragen, deshalb scheint ihm überflüssig, noch Kantischen Text zu zitieren.

26) Z. B. setzt das Denken noch vedanā — die Rezeptivität — voraus. Diese trägt aber außer dem reinen theoretischen Sinn noch den Gefühlssinn und läßt sich daher von der Kantischen doch unterscheiden; vgl. Kant: K. d. r. V., S. B66, Abschn. II.

27) Soothill & Hodous: Diction. S. 62.

28) Daß indriya notgedrungen mit „Sinnlichkeit" übersetzt wird, mag zu Mißverständnissen Anlaß geben. Ich bitte aber Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. B33 zu vergleichen.

29) Vgl. Da Dsang King, Bd. 31, S. 11 und Bd. 30, S. 291.

„Ich", als Ausgangspunkt, kann wohl „denken", aber nur in der Verknüpfung der Drei, d. h. „Ich" „denke" immer Etwas.

4. Sein und Nichts.

Was ist dieses „Etwas"?

Indem es gefragt wird, ist eines schon festgestellt, nämlich: das Etwas, das ich denke, ist das, was ist, und nicht das, was nicht ist.

Sollte es das, was nicht ist, sein, so „denke" „Ich" auch nicht.

Sollte „Ich" trotzdem „denken", so bleibt nur noch die Sorge übrig [30]).

Wenn aber das, was ich in der Sorge denke, nicht ist, so kann es nicht anders heißen als: ich denke das Nichts.

Aber denke ich dann nicht gerade Etwas, wenn ich das Nichts denke? Wie soll es am Ende heißen: ich denke Etwas, oder ich denke Nichts?

Es ist unaussprechlich.

Das Aussprechliche ist: „Ich" „denke" das, was sein muß.

5. Der wahrhafte Schmerz.

Was ist wiederum dieses „Sein"? Ist es das, dessen „Sein und Nichtsein ungetrennt durcheinander ist, ehe Himmel und Erde entstehen" [31]).

Allein es bleibt, wenn es noch „ungetrennt durcheinander" ist, ebenso unaussprechlich. Doch sollte man sich „mühend seine Art zu künden" [32]) wagen, so würde das, was ausgesprochen ist, „strange terms, bold words and far-reaching language" [33]) sein.

Nun versuchen wir einmal, auszusagen, es sei ein Baum, oder vielmehr, es sei eine kleśa — Qual.

---

30) Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, S. 192—196.

31) Laotse: Tao Tê King, Kap. 25. Uebers. v. Wilhelm, S. 27. Vgl. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 261.

32) Ibid.

33) Dschuang Dsi, Kap. 33 (eine deutsche Uebersetzung dieses Kap. fehlt). Engl. Uebers. in Giles: Chuang Tzu, S. 449.

Merkwürdigerweise aber quält sich jederzeit eine solche Aussage, daß es ein Baum, bzw. eine Qual, sei, durch sich selbst. Denn „jedes Bewußtsein hebt eine solche Wahrheit, wie z. B. das Hier ist ein Baum, oder das Jetzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegenteil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus; und was in dieser die erste aufhebenden Behauptung wieder eine ebensolche Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es sofort ebenso auf“ [34]).

„Alles dieses hält ein bāla — Einfaltspinsel — zwar für etwas Festgehaltenes. Alles dieses jedoch verweilt selbst nie bei sich. Wenn das sinnliche Diese festzuhalten wäre, wieso würde es nicht bleiben können“ [35])?

Das Bewußtsein des Daseins des sinnlichen Diesen mag nur der Schmerz darüber sein; es zeigt sich aber gerade damit das L e b e n, indem es darin das Bewußtsein seines Gegenteils als des Wesens hat. Deshalb sind diejenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, in die unterste Schule der Weisheit zurückzuweisen [36]).

Wer den Schmerz verspürt, der spricht aus:

Nicht Liebe nach Menschenart hat die Natur:
Ihr sind die Geschöpfe wie stroherne Hunde [37]).

Spürt „man“ diesen Schmerz, so l e b t „man“ sich ein. Um so mehr ist der Schmerz aber k e i n e r, sondern vielmehr das Wohlwollen (Jen) [38]), indem „man“ sich in ihn einlebt.

---

34) Hegel: Phänomenologie des Geistes, hrsgeg. v. Lasson, S. 72.

35) Hsüan Dschuang: Tscheng we schi lun, Kap. 7. s. Da Dsang King, Bd. 31, S. 39.

36) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 140 u. S. 73.

37) Laotse: Tao Tê King, Kap. 5. Vgl. Uebers. v. Wilhelm, S. 7, die mit folgender Anmerkung versehen ist: „Bei Opfern wurden Hunde aus Stroh gemacht, die während des Opfers festlich geschmückt, aber nachdem sie ihren Zweck erfüllt hatten, achtlos bei Seite geworfen wurden. Nicht das einzelne Individuum ist das Objekt der Fürsorge der Natur, sondern der Zweck, dem es im Ganzen dient.“

38) „Jen“ wurde sonst mehrfach vom Konfuzianismus als das Wesen des Menschen bezeichnet. Vgl. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 269—270.

6. Die Wahrheit des Seins.

„Alle Einzelwesen sind als Gattungen vorhanden, die einander Platz machen infolge der Geschiedenheit ihres körperlicen Daseins“ [39]). So ist im „Sein“ nur die Wandlung als einziges Unwandelbares vorhanden [40]), sodaß sie eines alten klassischen Textes — I King — wert ist. Nach dem „Buch der Wandlungen“ (I King) also, bestimmen Himmel und Erde [41]) den Schauplatz, und die Wandlungen vollziehen sich inmitten davon [42]). Leben, unaufhörliches Leben, heißt Wandlung [43]). Sie entspricht Himmel und Erde, darum kann sie darin durchwalten [44]). Weit, groß und hoch ist die Wandlung [45])!

Aber wie, d. h. auf welche Art findet die Wandlung statt und wie machen die Einzelwesen einander Platz?

Es ist doch nur dadurch möglich, daß „Ich“, affiziert und „Mich“ mir vorstellend, zugleich mannigfaltige Begriffe darlege [46]). Sollte dieses nicht stattfinden, so ist das „Sein“ auch gar nicht vorhanden und bleibt mit Nichtsein „ungetrennt durcheinander“ sowie unaussprechlich.

Denn die Verbindung der Vorstellungen sowie diejenige der Einzelwesen, welch letztere gerade die Möglichkeit der Wandlung darstellt, kann nur von „Mir“ selbst verrichtet werden, weil diese ursprünglich nur durch „Mich“ als verbunden mit „meiner“ Selbsttätigkeit gege-

39) Dschuang Dsi, Kap. 27. Uebers. v. Wilhelm, S. 208.

40) Vgl. ob. S. 14.

41) „Tien di“, Himmel und Erde, bedeutet in alten chinesischen Texten meistens Weltall, d. h. alles, was ist.

42) I King, Kap. 7. Vgl. Wilhelm: Buch der Wandlung, Bd. I/II, S. 230. Diese Uebersetzung scheint mir nicht ganz zuverlässig zu sein und wird deshalb mit den notwendigen Korrekturen zitiert.

43) Ibid. S. 227. § 6. „Leben“ für „scheng“ paßt allerdings besonders an dieser Stelle gut.

44) Ibid. S. 222. § 1. Vgl. Krause: Ju-Tao-Fo, S. 142.

45) Ibid. S. 228. § 1 u. S. 230. § 1. Vgl. Dschou Dun-I (1017 bis 1073): Tai-dji-tu-scho, engl. Uebers. in Bruce: Chu Hsi and his Master, S. 131.

46) S. ob. S. 43.

ben werden kann[47]). Und zwar „nicht als abstraktes Ich, sondern als ‚Ich', welches zugleich die Bedeutung des Ansichseins hat, sich Gegenstand ‚sein' oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des Fürsichseins des Bewußtseins hat, für welches es ist, heißt d e n k e n" [48]).

Also „Ich denke"; und nur insofern „Ich denke", i s t das „Sein", es mag den anderen „man" s e i n oder nicht. Sonst wäre alles unaussprechlich.

„Im Uranfang war das Nichts, das weder Sein noch Namen hat." [49]). Das sind aber „übertriebene Ausdrücke, wilde Worte und zügellose Sprache" [50]) und wären eigentlich gar nicht auszusprechen. Doch wenn und indem es ausgesprochen wird, ist es schon S e i n, das eben Sein sowie Namen hat. Selbst das, was ausgesprochen wird, kann nur „Ich" allein „aussprechen", da Fa Dsang, Dschuang Dsi, sowie alle anderen „man" nichts als verfälschtes Dasein sind[51]). Ebenso das aber, was „Ich" und indem „Ich ausspreche", kann und muß nur das Sein und nicht das Nichts sein.

7. A l s o s p r e c h e i c h a l l e s a u s.

Wenn „Ich" das Sein „aussprechen" kann, solltest du — ein anderes „man" — es nicht auch einmal aussprechen können?

Daß es ein Du gibt, „denke Ich". Ebensogut kann „Ich" es „aussagen". Icchantika aber bist du. Kannst du, ein K n e c h t, auch „denken' und „aussprechen"? In der Tat! Nichtsdestoweniger mußt du aber „Ich" geworden sein, sobald du „denkst" und „aussprichst".

---

47) Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. B 129—131.
48) Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 132—133.
49) Dschuang Dsi, Kap. 12. Uebers. v. Wilhelm, S. 88. § 8.
50) S. ob. S. 44. Anm. 33).
51) S. ob. S. 41.

Aber ob du „Ich" „b i s t", weiß „ich" nicht und kann es auch keinesweges wissen [52]). Was „ich" wissen kann ist nur dieses: H e r r „bin" „Ich" a l l e i n, nicht du, icchantika; und du bist bloß „mein" Knecht. Es könnte nur dann erhellen, insofern

Ueberall ist Ruh,
kaum einen Hauch spürest du;

Auch „fern vom Leib und frei vom Wissen
bin ‚ich' Eins geworden mit dem,
das alles durchdringt" [53])

e r h e l l e n nämlich, daß „du" ebenso wie „ich" doch „Ich" gewesen „sind". Dieses kann „man" aber niemals „aus" — sondern nur „voraus" — „sagen".

Wäre vom Uranfang an d u r c h a u s nur das Nichts, so wäre auch kein „Ich" sowie „Aussprechen" überhaupt nötig oder möglich gewesen. „Sollte es vom Nichtsein aus betrachtet werden, so gäbe es unter allen keins, das nicht nichtseiend wäre" [54]). Wenn auch ein Geringes nicht nichtsein sollte, so muß es schon „sein". Sodann „spreche" „Ich" sine qua non, affiziert, „Mich" mir vorstellend und urteilend, D i e s e s ‚aus". J e n e s aber, das du ebensogut und indem du es „aussprechen" kannst, „spreche" wiederum „Ich", nicht „Du", der du k e i n e r mehr, sondern „Ich" geworden bist, „aus". So sind eigentlich beide: Dieses und Jenes, sowie a l l e s, aussprechlich. „Sollte es vom

52) Vgl. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 431. Soweit ich sehen kann, hat selbst Hegel auch trotz seiner rührenden poetischen Beschreibung in der Phänomenologie des Geistes nichts mehr als die l o g i s c h e M ö g l i c h k e i t des gegenseitigen Anerkennens des Bewußtseins dargestellt; d. h. logisch muß es in einem solchen Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheinen, wenn es tatsächlich so und so erscheinen sollte; letzteres liegt aber nach wie vor außer dem Bezirk jeglicher logischen Deduktion und wurde von manchem Hegelianer als „irrational" oder zufällig bezeichnet, was ich nicht für falsch jedoch für überflüssig halte. Denn daß ein äußeres Objekt der Begierde, wie z. B. ein Brot, sich in eine Person verwandeln könnte, war auch für Hegel nur logisch möglich, nicht u n m i t t e l b a r notwendig.

53) Dschuang Dsi, Kap. 6. Uebers. v. Wilhelm, S. 55.

54) Dschuang Dsi, Kap. 17. Uebers. v. Wilhelm, S. 128.

Sein aus betrachtet werden, so gäbe es unter allen keins, das nicht wäre" [55]).

„Also spreche Ich alles aus," sprach Hsüan Dschuang [56]).

8. Die absolute Unendlichkeit.

Klar geworden ist also, daß alles, was „Ich" „ausspreche", nur das Sein ist, oder das Sein durchaus nur von „Mir" „ausgesprochen" werden kann. Insofern aber es an sich, d. h. ohne daß es die Bedeutung des Fürsichseins hat, ist, wird es nicht von „Mir" „ausgesprochen"; es sei denn, daß „Ich" nicht „denke" [57]). „Ich" „spreche" es, wenn es noch ganz in Ruhe und gar nicht in Bewegung ist, nicht „aus", und bin dabei selbst unaussprechbar.

Dieses „Es", dem man immer aufs neue notgedrungen einen Namen zu geben versucht, wie z. B. das Große [58]), Tao, Nirvāna, Fo, Logos, Deus sive natura naturans, der absolute Geist, Taidji usw., bringt stets jeweils mehrere Mißverständnisse und Widersprüche mit sich. Mit Rücksicht darauf möchte ich es hier gar nicht nennen. „Es", so nennen wir es einfach, ist die absolute Unendlichkeit. Um unendlich zu sein, ist die Entzweiung d. h. die Auseinandersetzung seiner Momente wesentlich unentbehrlich. Zwar im Uranfang war „Es" das Nichts, es muß aber bald sich selbst aufheben und außer sich kommen. Dann ist „Es" nicht mehr das Nichts, sondern das Sein geworden. So setzt sich „Es" in Bewegung und schafft „Yang". Bald muß es aber die Grenze erreichen und kehrt in sich selbst d. h. wiederum in Ruhe zurück; so schafft es „Yin". Wiederum muß es die Grenze erreichen und sich in Bewegung setzen. „Thus energy (Bewegung) and inertia (Ruhe), in alternation, become each the source of the other; the distinction between the negative (Yin) and po-

55) Dschuang Dsi, Kap. 17. Uebers. v. Wilhelm, S. 127—128.

56) Tscheng we schi lun, Kap. 7. s. Da Dsang King, Bd. 31, S. 39.

57) S. ob. S. 46—47.

58) Wie Laotse es nannte, vgl. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 261.

sitive ethers (Yang) is determined; and the Two Modes stand revealed. The negative and positive ethers are the one Supreme Ultimate (Tai-dji, das Absolute); and the Supreme Ultimate is essentially the Infinite" [59]).

Also war „Es" im Uranfang das Nichts [60]). „Es" muß aber bald das Nichts selbst n i c h t e n ; und indem „Es" dieses tut, ermöglicht „Es" in der hellen Nacht des Nichts mit dem von uns in der Rede dazugesagte „nicht Nichts" die Offenbarkeit des Seins. Ebenso muß „Es" das Sein selbst nichten und damit weicht es vor diesem Sein als solchem wiederum zurück; und insofern „Es" an und für sich bleibt, ist das Zurückweichen kein Fliehen, sondern eine gebannte Ruhe.

Wenn „Es" überhaupt weder Nichts noch Sein genichtet hätte, so wäre „Es" weder das Nichts noch das Sein, und ebenso gleichgültig, auch gleichsam das Nichts sowie das Sein gewesen [61]). Wie es dann heißen würde, möge vorläufig dahingestellt bleiben, damit ist aber eines zweifellos gegeben nämlich, daß e s n i c h t g e s c h i e h t.

„Das einseitige Tun wäre unnütz, weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann" [62]).

---

59) Dschou Dun-I: Tai-dji-tu-scho, engl. Uebers. in Bruce: Chu Hsi and his Master, S. 128—131. Vgl. Hackmann: Chinesische Philosophie, S. 316.

60) Am besten gesagt war „Es" im Uranfang „ungetrennt durcheinander". Denn auch um das Nichts zu sein, wäre von Hause aus das Sein zu nichten. Hegel, der das Sein, und der Taoismus, der das Nichts fur den Anfang hält, sind von ihren betreffenden Gesichtspunkten aus geschen durchaus gleich im Recht. Zu streiten ist nur um die Methode, mit der sie den Uranfang erläutert haben, nicht um den Uranfang selbst. Vgl. ob. S. 7 u. S. 19.

61) Darum wurde stets behauptet: das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Hegel sagt es, wenn er auf ihre Unmittelbarkeit hin blickt. Heidegger sagt es, wenn er sich selbst in der Angst befindet. Es ist aber zu bemerken, daß Hegel gleichsam als Zuschauer durchaus nur die logische Deduktion des absoluten Geistes darstellt und daher das reine Sein zu entziehen und zum Anfang zu machen hat, das jedoch dem Nichts sowie dem Werden auf keinen Fall zeitlich, sondern höchstens — von Hegelscher Methode aus geschen — logisch vorhergeht, während Heidegger schon sich selbst in die Seinsfrage stellen möchte und darum gerade ihre zusammengehörige Wesentlichkeit betonen muß. Nichtsdestoweniger führen doch alle Wege nach Rom.

62) Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 124.

9. Die absolute Zerrissenheit.

Das Nichten, das das Nichts sowie das Sein genichtet, aber keineswegs vernichtet oder verneint hat und sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen läßt, ist die absolute Nichtigkeit[63]). Als solche und indem das Nichts und das Sein einander verdrängen, ist die Nichtigkeit die ungeheuere Kraft des „Es" als absoluter Macht. Nur wenn „Es" selbst nichtet, erregen beide Elemente einander. Gerät „Es" in Bewegung, so „ist" „Es". Indem „Es" „ist", „bin" „Ich". Ganz furchtbar ist, daß es schon das Tote ist, indem „Ich" „bin". Das Tote festzuhalten ist aber gerade das, was die größte Kraft erfordert. Indem diese dabei verweilt, d. h. kaum einen Augenblick „Es" in dem Toten zur Ruhe kommen läßt, nichtet „Es" sich selbst wieder und kehrt sich um; dann „bin" „Ich" als solcher zwar nicht mehr. Aber gleich darauf geht „Es" zu einem andern über, indem „Es" zurückweicht; so „bin" „Ich" von neuem wieder. Es ist damit ein Kampf mit der eigenen Nichtigkeit gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegenteile ist[64]). Nun folgt in Zeugung und Wiederzeugung der unendliche Strom der Naturgebilde[65]).

Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des „Es". „Es" gewinnt seine Wahrheit nur, indem „Es" in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet[66]). Es sei eine Triebkraft die Ursache, die nicht anders könne; es sei eine ewige achsendrehende Bewegung, die von selbst nicht stille stehen könne[67]). Das Wesen ist die Unendlichkeit

---

63) Vgl. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 18.

64) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 140 u. Laotse: Tao Tê King, Kap. 29. Uebers. v. Wilhelm, S. 31.

65) Vgl. Dschou Dun-I: Tai-dji-tu-scho und Hackmann: Chinesische Philosophie, S. 316.

66) Vgl. Hegel: Phän. S. 22.

67) Vgl. Dschuang Dsi, Kap. 14. Uebers. v. Wilhelm, S. 105.

als das Aufgehobensein aller Unterschiede, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit, die Selbständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind [68]).

10. Der bacchantische Taumel.

„Es" ist aber nie tot.

Sollte „Es" das Nichts sein, so kann weder der Tod noch „Ich" „sein". Wo der Tod „ist", „bin" „Ich" auch dabei, ja kann „Ich" nicht anders als gerade das Tote „sein". Wenn und sobald du auch das Tote „bist", so „bin" „Ich", nicht „Du", der du eben „Ich" geworden bist, wiederum tot. Ebenso ist der Baum, sowie die Qual, der Mittag, das Haus usw.: alles unaussprechlich, indem „Es" das Nichts ist. Insofern „Es" „sein" wollte, könnten diese „sein", aber auch, „sozusagen", unmittelbar nicht anders als wiederum „Ich" „sein" [69]). Selbst „dieses zu sagen" bin „Ich" allein imstande. Aber „Ich" könnte es auch ebensogut nicht, vielmehr das Gegenteil „sagen", sofern „Du" andere Meinungen sowie Wahrnehmungen „aussprichst" und dann „Ich" geworden bist. Ja selbst ich könnte, wenn ich nur icchantika oder vielmehr nur „dein" Knecht wäre, sagen: ich „wäre" alles nicht.

„Ich" „spreche" damit das absolute Verschwinden „aus", aber das Aussprechen ist, und „Ich" selbst bin das ausgesprochene Verschwinden; „Ich" „spreche" die Nichtigkeit des Sehens, Hörens u. s. f. „aus", und „Ich" sehe, höre u. s. f. wieder; „Ich" „spreche" die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten „aus" und mache sie wieder zu den Mächten „meines" Handelns. So ist „mein" Gerede in der Tat ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, mit einander im Widerspruche zu bleiben [70]).

68) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 118.

69) Vgl. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, §§ 424—427.

70) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 138.

„Es" erscheint wie Torheit, erscheint wie Bewußtlosigkeit. Das ist das mystische L e b e n, das übereinstimmt mit dem großen Sich-Auswirkenden [71]).

11. D a s E i n s u n d d i e V i e l e n.

Wenn im Nichts alles unaussprechlich ist, müßte „Ich" hingegen im Sein alles „sein". Von jeher erzeugen sich jedoch Sein und Nichts einander [72]); nie ist „Es" an und für sich als das Sein a l l e i n vorhanden, ebenso auch nie als das Nichts [73]). Ohne „Ich" kann „Es" nicht f ü r s i c h „sein". Nur insofern „Ich" erwache, und um wach zu sein, müßte „Ich" ebenso im Schlafe befindlich „sein"; das macht die Triebkraft aus [74]).

Wie „Ich" sehe: „Ich" „bin" a l l e i n in der „Welt". Wenn und sobald du auch „sein" solltest, so würdest du „Ich" werden. Aber ob du „Ich" „bist", kann „ich" nie sehen.

Wie „Es" sieht: es sei die Triebkraft, die nicht anders könne; es sei die reine achsendrehende Bewegung, die von selbst nicht stille stehen könne; darum schlafe „Ich"; darum erwache „Ich"; darum „bin" „Ich". „Ich" „bin" einmal d i e s e r Baum und schließe jenes Haus aus, und „Ich" „bin" ebenso das andere Mal, wie z. B. indem „Du" jenes Haus „bist", als aufgehoben ausschließlich in j e n e s Haus übergegangen. Es ist hierin allerdings eine Repulsion vorhanden, und dadurch erhellt „Es", daß „du" ebenso wie „ich" doch „Ich" gewesen „sind". Also „sind" ursprünglich die vielen „Iche" in der Welt.

Wenn „Es" das Sein ist, so „bin" „Ich". Wenn „Es" aber das Nichts ist, so muß „Ich", müssen „Iche", auf die sich „Es" in seinem Repellieren bezieht, auch ins Nichts

71) Dschuang Dsi, Kap. 12. Uebers. v. Wilhelm, S. 88.

72) Vgl. Laotse: Tao Tê King, Kap. 2. Uebers. v. Wilhelm, S. 4.

73) Deshalb besteht Heidegger praktisch zu Recht, wenn er sagt: „das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des Seins selbst". (Was ist Metaphysik? S. 19.)

74) Vgl. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 398.

übergehen; und damit ist eine Attraktion vorhanden. Auf diese Weise bist ja nicht nur „Du" „Ich", sondern auch bin „Ich" „Es" geworden. Insofern die Repulsion wesentlich eben die Attraktion ist, sind die Vielen das eine was das andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher ein und dasselbe [75]).

12. Das allgemeine Blut.

> O „Es" ist doch dem langen Strome gleich an Unerschöpflichkeit! Auf dem Wasser gegeneinander kämpfend war wohl jeder der Held seiner Zeit. Und jetzt, — wo ist er? . . . Und nun gar „Ich" und „Du", die „Wir" auf dem Fluß angeln, — was sind „Wir" anders als Gesellen der Fische und Krebse? — ein Reiskorn inmitten des unermeßlichen Meeres! — Wehe über die kurze Frist „unseres" Daseins [76])!

So reißt das allgemeine Blut jeweils, unablässig strömend, „Uns" mit sich fort. „Es" pulsiert also in sich selbst alle Helden sowie ihre Schattierungen, ohne sich zu bewegen, erzittert in sich alle Icchantika sowie ihre Gräber, ohne unruhig zu sein [77]).

Zwar gehört die „Welt" „Uns" Herren, nicht euch Knechten. Aber stets spielen „Wir" auch die Faselei, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewußtseins zum anderen des zufälligen, verworrenen und verwirrenden Bewußtseins hinüber- und herüberzugehen, sodaß „Wir" ab und zu selbst verloren und auch in tierisches Leben wie in euch gehen [78]). „Es" erscheint in „seinem" Prozeß ins Unendliche hinein projiziert durchaus auf Kosten „unserer" wechselnden Zustände [79]) und flößt dar-

75) Vgl. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 98.

76) Vgl. Su Tung-Po (1036—1101): Tschi-bi-fu. Uebers. in Grube: Geschichte der chinesischen Literatur, S. 348—349.

77) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 19 u. S. 109.

78) Ibid. S. 137—138.

79) Vgl. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 399.

um „Uns“ „Menschen“ und den strohernen Hunden immer gleiche Liebe ein. Also um „meinet“-willen und um „Gottes“ willen, müssen „Wir“ eben bald schlafen, bald erwachen, bald zeugen und bald tot sein. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil „Es“ jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist „Es“ ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe [80]).

13. Die tote Ruhe.

Der dauernde Streit in der Geschichte der Philosophie entsteht dadurch daß entweder ausschließlich „Es“ oder ausschließlich „Ich“, oder überwiegend das Eine oder das Andere, oder auch beide nicht, sondern nur du icchantika, angenommen wurde. Es ist aber ursprünglich die „Verknüpfung der Drei“. Sowie das Wahre nicht als das auf der Seite ruhende, tote Positive ist, ist im „Denken“ das Verschwindende selbst auch als wesentlich zu betrachten, nicht in Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei [81]).

„Die Dreiheit ist das Unterkommen der langweiligen Nacht und das Denken die Substanz des Traumes. Was mannigfaltig gesehen wird, ist nur seiend im Traum. Bis der Traum aufwachen und die Nacht den Tagesanbruch auftreten läßt, gehen alle Illusionen sowie das Denken vorüber; die Dreiheit wird leer und geht in die Ruhe ein. Damit ist überall keine Zeugung vorhanden und ebenso bleibt auch nichts unerzeugt“ [82]). „Es“ kann nicht von der „Welt“ verstaubt, aber auch nicht von der angeblichen Ruhe verstopft werden. „Es“ funktioniert, indem „Es“ leer

80) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 31.

81) Ibid.

82) Dji Dsang: Kommentar zu Prāñnyāya-mūla-śāstra-ṭīkâ, Kap. 2. s. Da Dsang King, Bd. 42, S. 29.

und ruhig ist; aber ebenso befindet „Es" sich in durchsichtiger Ruhe, indem „Es" funktioniert"[83].

Eine tote Ruhe ohne Funktionieren könnte vielleicht auch ein „Es" sein; es ist aber nie vorgekommen.

Viele, die oft einzelne Glieder aus dem wahrhaften Taumel entziehen und für einziges Wesen halten, treiben „Es" praktisch in den Tod. Wie z. B. Hsüan Dschuang, der das Denken als die „Mitte" festhalten und die „Zerstörung" der beiden res behaupten möchte[84]) vergißt nur immer wieder, daß „Ich" immer „Etwas" „denke", daß das Denken auch gerade vermittelst der beiden zustande kommen kann, selbst um die letzteren zu zerstören, oder vielmehr daß das „Denken" auch als Nichts übrig bleiben würde, wenn die beiden doch zu zerstören wären.

„Es" ist die Ruhe, die eine unruhige ist. Ruhe und Bewegung einander erzeugend, lebt „Es" ins ewige Unendliche hinein. Ruhe ist „Es" immer, nur nie tot[85]). „Ich", der „Ich" auch Hsüan Dschuang sowie irgendein anderes „man" sein möge, bin immer zu klein, zu schwach, ja kraftlos, „Es" in den Tod zu zwingen; „die Trauben mögen ‚Mir' doch zu sauer sein". „Ich" selbst mag schon tot „sein", desto unruhiger aber würde „Es" dann sein. Auch wenn Dschuang Dsi, der zwar ruhig „in seliger Muße zu wandern"[86]) vermag, gleichsam der Rokh, dessen Rücken dem Großen Berge gleicht und Flügel vom Himmel herabhängenden Wolken gleichen, im Wirbelsturm kreisend empor steigt, viel tausend Meilen weit hin[87]), würde er keinerlei tote Ruhe finden können.

14. Der Bezirk der Logik.

Die Verknüpfung ist immer die der Drei. Niemals darf das eine davon fehlen, noch weniger entzogen und festgehalten werden. Von einer zeitlichen Reihenfolge kann

83) Vgl. Da-tscheng-dschi-guan-fa-men, Kap. 4. s. Da Dsang King, Bd. 46, S. 661.

84) Vgl. Tscheng-we-schi-lun, Kap. 7. s. Da Dsang King, Bd. 31, S. 38—39.

85) Vgl. ob. § 10.

86) Vgl. Dschuang Dsi, Kap. 1. Uebers. v. Wilhelm, S. 3.

87) Ibid.

nicht die Rede sein. Wenn das eine „ist", so müssen alle drei „sein"; ebenso alles N i c h t s, wenn eins davon das Nichts ist. Es könnte eine Sein-und-Nichts-Frage auftauchen, aber nie eine eins-oder-zwei-oder-drei-Frage. Auch das Sein und das Nichts erzeugen wiederum einander, sodaß die Wahrheit des „Es" durchaus nicht als eine ausgeprägte Münze angesehen werden darf, die fertig gegeben und so eingestrichen werden könnte.

Das Nichts ist völlig unaussprechlich; hingegen setzt das Aussprechliche, das alle Dinge in der Welt ausmacht, voraus, daß das Sein aus dem Nichts entstehe [88]). Die Logik, die gerade das Gesetz des Aussprechens beizustellen pflegt, ist also außerstande, das Hoheitsrecht im Nichts für sich in Anspruch zu nehmen. Die Logik, wie ernst oder hart sie auch sein mag, kann niemals die Grenze des Seins überschreiten; auch wenn sie sich bemüht, auszusprechen wie z. B.: was ist das Nichts? oder: das Nichts ist so und so. — Das ist schon vom Hause aus unmöglich, denn das „nicht Nichts" ersteht bereits dabei. Das Nichts „ist" nicht, und was „ist", ist bestimmt „nicht Nichts". Dieses Aussprechen beraubt so jederzeit sich selbst seines eigenen Gegenstandes und verkehrt das Besagte in sein Gegenteil [89]). Würde das Nichts gar nicht ausgesprochen werden, so könnte es vielleicht wirklich das Nichts sein; es wird sofort „nicht Nichts", sondern „Sein", sobald es ausgesprochen wird. So schlüpft die Logik trotz allem immer noch diesseits der Grenze des Seins herum.

Darum führt das Streben nach dem Sein nur zum Schauen der Räumlichkeit, erst das Streben nach dem Nichts zum Schauen der Kräfte [90]). Sollte das Unaussprechliche notgedrungen ausgesprochen werden, würde es „übertrieben, wild und zügellos" [91]) sein und alles würde „unfaßbar und unerkennbar" [92]) sein, sodaß es sich ein-

88) Vgl. Laotse: Tao Tê King, Kap. 40. Uebers. in Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 263.

89) Vgl. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 10—14.

90) Vgl. Laotse: Tao Tê King, Kap. 1. Uebers. v. Wilhelm, S. 3.

91) Vgl. ob. S. 44. Anm. 33) und S. 47 Anm. 50).

92) Vgl. Laotse: Tao Tê King, Kap. 14 u. Kap. 21. Uebers. in Forke: Gesch. d. alt. chin. Phil., S. 262—264.

schließlich des Gesetzes des Aussprechens selbst „in den düstern Regionen des Nichts verlöre, wie Wasser in das Gestaltlose sich ergösse und in die große Reinheit quölle“ [93]), also wie Torheit, wie Bewußtlosigkeit.

15. Das ruhige Reich von Gesetzen.

„Unfaßbar und unerkennbar ist ‚Es‘, aber ‚Es‘ birgt Formen in ‚seinem‘ Innern. Unerkennbar und unfaßbar ist ‚Es‘, aber in ‚Ihm‘ ist Materie. Tief ist ‚Es‘ und dunkel, aber ‚Es‘ umschließt Kraft“ [94]). Die Logik behält stets gerade die Gesetze der Denkformen bei und sie läßt als höchste Instanz ihre Herrschaft nicht antasten. Daher dürfen „Wir“ sie eigentlich nicht „übertreiben“, sondern vielmehr nach ihr, indem das Sein aus dem Nichts entsteht, urteilen; so „entstehen Himmel und Erde mit ‚Mir‘ zugleich“ [95]).

Aber das Gesetz ist nicht „unsere“ ganze Gegenwart und füllt „Uns“ nicht aus. Denn der Wechsel ist „sein“ Wesen; als das Resultat des Wechsels ist das, was „Wir“ geurteilt haben, was also im Gesetze ausgedrückt worden ist, ebenso in „sein“ Inneres als das absolut allgemeine, beruhigte Sichgleichbleibende aufzunehmen [96]); dadurch ist es „unendlich wie die Grenzenlosigkeit der Himmelsrichtungen, die keine bestimmten Gebiete umfassen! Alle Dinge gleichmäßig umfangen, ohne Vorliebe, ohne Gunst, das ist Unumschränkheit“ [97]). So bin „Ich“ fern vom Leib und frei vom Wissen geworden „und alle Dinge sind mit ‚Mir‘ Eins“ [98]).

„Da alle nun Eins sind, kann es noch außerdem ein Wort dafür geben“ [99])? „Da die Substanz des Denkens sich auflöst, versperren die Formen den Weg auch nicht

93) Dschuang Dsi, Kap. 32. Uebers. in Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 328.

94) Laotse: Tao Tê King, Kap. 21. Uebers. in Forke: Gesch. d. alt. chin. Phil., S. 264.

95) Dschuang Dsi, Kap. 2. Uebers. v. Wilhelm, S. 17.

96) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 99.

97) Dschuang Dsi, Kap. 17. Uebers. v. Wilhelm, S. 129.

98) Dschuang Dsi, Kap. 2. Uebers. v. Wilhelm, S. 17.

99) Ibid.

mehr“ [100]). Das hartnäckige Gesetz wird damit im Ganzen hinfällig, ja hinein geschmolzen in die warme Nebelerfüllung [101]), wo das Aussprechliche eben das Unaussprechliche ist.

Das ist die Wahrheit des „Es“ und jeden Wunders bar. Da alles ins Nichts übergehen wird, muß das Gesetz auch mitgehen. Es ist ein Witz, daß die Logik, wie Robinson auf der verlassenen Insel, noch ihre Verwaltung ausführen soll, wenn alles wie das umkreisende Wasser in das Gestaltlose sich ergossen hat.

Doch ist das allgemeine beruhigte Sichgleichbleibende nichtsdestoweniger wesentlich ebenso absolut der allgemeine sichgleichbleibende Unterschied. Wohl Eins ist es, aber lebendiges, kräftiges, kein totes; es ist Eins der Vielen; es ist ein ruhiges Reich von Gesetzen [102]).

16. Die Verschmelzung.

Uebrigens ist niemals alles das Nichts. Insofern „Es“ „nicht Nichts“ „ist“, tritt das Gesetz in Kraft oder vielmehr im Spiele der Kraft selbst und ist wieder hart; damit kann alles „sein“. Ebenso ist auch niemals alles das „Sein“; und insofern „Es“ nicht das „Sein“ ist, ist das Gesetz wieder weich. So ist „Es“ dem Wechsel, der „sein“ Wesen ausmacht, entsprechend, bald hart, bald weich. Nach diesem Wesen kommt wohl die Verschmelzung zustande, welche das Wesen des Wechsels aber auch nicht bei Seite setzt und in ihr es ebenso durchwaltet, sodaß die Verschmelzung wiederum die Entzweiung voraussetzt. Eine Verschmelzung ohne ihr Gegenteil wäre eine tote Verschmelzung, in der überhaupt keine Rede sein könnte, geschweige denn von dunkeler Nacht oder schwarzen Kühen. Insofern die Verschmelzung wesentlich ebenso absolut das Resultat des Wechsels selbst ist, befindet sich die Logik jeweils im Dilemma. Indem aber das Nichts die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seien-

100) Da-tscheng-dschi-guan-fa-men, Kap. 2. s. Da Dsang King, Bd. 46, S. 650.

101) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 143.

102) Ibid. S. 99.

dem überhaupt ist[103]), schlüpft also die Logik gerade an der Grenze herum; ja sie muß es.

Damit ist Laotse (und andere), der das tapferste Wagnis auf sich nahm und von Schelling als der in den tiefsten Grund des Seins eingedrungene Ergründer verehrt wurde[104]), in Verlegenheit geraten, und wurde gerade mit seiner eigenen Waffe von Po Tchü-I (772—846) angegriffen, der dichtete:

„Der Sprechende weiß nichts und
Wer etwas weiß, schweigt,"
Diese Worte habe ich von Laotse vernommen.
Wenn man sagt, Laotse sei ein Wissender,
Warum hat er selbst fünftausend Zeichen
niedergeschrieben[105])?

Wenn man sich darüber belehrt hat, kann man schon einsehen, daß diejenigen, die von einem „strengen wissenschaftlichen" oder irgendeinem anderen Standpunkt aus eine Abgrenzung vollzogen zu haben beanspruchten, wohl am liebsten nur bei den beiden Extremen verweilen möchten und sich gerade von der Grenze oder gar der Verschmelzung möglichst zu entfernen suchen. Doch ist gerade die Verschmelzung „unser" einziger Spazierweg oder vielmehr Durchgang, durch welchen „Wir" ab und zu nach the bustle of the world and drudgery of business[106]) zur Erholung gehen und der „Uns" ein wenig „fairy land"[107]) genießen läßt. Obzwar Hume auch Recht hat, wenn er sagt: our line is too short to fathom such immense abysses[108]), das seichte Wasser und the immense abysses sind aber gar keine zwei ganz für sich abgeschlossene Schichten, sondern vielmehr „ungetrennt durcheinander".

103) Vgl. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 19.

104) Vgl. Schelling: Philosophie der Mythologie, Stuttgart und Augsburg, 1857, S. 562 u. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 283.

105) Vgl. Forke: Gesch. d. alt. chin. Phil., S. 282 und Giles: Adversaria Sinica, S. 58.

106) Vgl. Hume: An Enquiry concerning Human Understanding, ed. by Selby-Bigge, Oxford, 1927, S. 40.

107) Ibid. S. 72.

108) Ibid.

Deshalb ist Hume, indem er damit schon zufrieden ist, im beschränkten Kreise sitzen zu bleiben, seinerseits ebenso rendering his philosophy only a more refined system of selfishness and flattering our natural indolence [109]), welche „den Verstand haßt, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag" [110]), abgesehen übrigens noch davon, daß „Wir" „Menschen" eigentlich nicht hauptsächlich tierisches Leben [111]) innehaben, das keine Ergründung, ja keine Erholung gönnt.

17. Das Sprechende und die Sprachlosigkeit.

Mit Recht sagt Heidegger: „der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet" [112]). Bedauerlicherweise hat er vielleicht zu wenig gesagt; denn „Es" ist vielmehr das Sprechende. Es genügt auch nicht, wenn man sagt: „die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen" [113]). Sondern „Es" spricht dauernd mit ungeheuerer Kraft, sei es ausgesprochen oder nicht oder gar unaussprechlich, ins Unendliche.

„Es" ist von Uranfang an durchaus das Sprechende, das „seine" Rede keine einzige Sekunde unterbrochen hat; wohl „sein" Gerede ist nicht seine ganze Gegenwart. Freilich kann „Es" als das Sprechende sich aussprechen und eigentlich auch ausgesprochen werden. Allein um dies zu können, muß „Es" eben das Aussprechliche „sein". Schon in diesem kritischen Augenblick greift aber das Unaussprechliche, das das Nichts ausmacht, ein. Dies ist darauf zurückzuführen, daß „Es" eben das wechselnde Wesen hat. Es wäre gar nicht dazu gekommen, überhaupt zu sprechen, wenn nur irgendeines von beiden vorhanden gewesen wäre.

Noch vielmehr handelt „Es" sich darum, daß das Unaussprechliche und das Aussprechliche bzw. das Nichts und das Sein einander erzeugen müssen, weil „Es" durch-

109) Vgl. Hume: An Enquiry concerning Human Understanding, S. 40.
110) Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 22.
111) Vgl. ob. S. 54, Anm. 78).
112) Sein und Zeit, S. 165.
113) Ibid. S. 167.

aus das Sprechende ist; nicht umgekehrt. Das Sprechende entsteht nicht durch die Abwechselung, sondern die Abwechselung gründet sich auf das Sprechende, das dem „starken und unermüdlichen“ [114]) Leben entspringt.

Da „Es“ das Sprechende ist, „spreche“ „Ich“ „aus“ und „bin“ das Aussprechliche und das Nichts ist unaussprechlich; so setzt sich „Es“ in Bewegung, indem „Es“ ebenso die unruhige Ruhe ist; so stehen Yin und Yang miteinander im Wettstreit; so verdrängen die Härte und die Weiche einander; das Eins und die Vielen bringen einander hervor und so fort, das macht die absolute Unendlichkeit aus.

Was ist Metaphysik? Die Explication dessen, daß „Es“ „Mir“ geschieht oder vorkommt, macht ihr Geschäft aus. Insofern „Es“ als das Sprechende und zwar das ins Unendliche Sprechende vorkommt, hält Hegel mit Recht die Logik für die Lehre des Absoluten. Obzwar nach Platon brauche bloß „Ich“ die Metaphysik, „Es“ aber kaum, und insofern „Es“ aus dem Gesichtspunkt des „Ich“ gesehen wird, könnte es wohl das μετά – trans – „über“ genannt werden, trotzdem scheint es doch „klein“ zu sein, Metaphysik als bloß das Hinausfragen über das Seiende, um es im Ganzen für das Begreifen zurück zuerhalten [115]), zu bezeichnen. Wohin eigentlich hinaus, wohin zurück, da das Seiende und das Nichts bereits „in derselben Ebene“ [116]) sind?

Was das Vorkommen anbelangt, so ist ein absolutes Unverständnis vorhanden. Warum kommt „Es“ vor? Das ist eine nicht zu beantwortende Frage. Andererseits ist es zugleich auch am leichtesten, diese zu beantworten; denn „Ich spreche aus“.

Wenn „Ich“ unmittelbar gar nicht „aussprechen“ würde, so käme auch gar keine absolute Unendlichkeit in Frage. Gerade weil „Ich ausspreche“, — ganz gleichgültig, was ich ausspreche, — kommt „Es“ vor, und zwar als absolute Unendlichkeit. Aber da „Ich aussprechen“ muß wiederum gerade deshalb, weil „Es“ vor-

114) Vgl. I King, Siang, Uebers. v. Wilhelm, drittes Buch, S. 4.
115) Vgl. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 23.
116) Ibid. S. 24.

k o m m t, läuft die Frage so im Kreise herum und immer dahin zurück, wovon sie ausging. Die Frage ist also schon beantwortet worden, indem sie aufgestellt wird, und gerade deshalb bleibt sie ein absolutes Unverständnis.

Was wäre jene „k e i n e absolute Unendlichkeit", die weder Unendlichkeit n o c h Endlichkeit sein kann, wenn „Ich" unmittelbar gar nicht „aussprechen" würde? Sie müßte a b s o l u t g e z w u n g e n e r m a ß e n Sprachlosigkeit [117]) heißen.

„Es" s p r i c h t aber am laufenden Band. Wohl ist „Es" bald aussprechlich, bald unaussprechlich, aber n i e m a l s sprachlos. „Es" k o m m t „Uns" i m m e r vor, aber niemals die Sprachlosigkeit. „Es" ist niemals im T o d e; der T o d geht „Uns" garnichts an. Nur wenn eines Tages — um Gottes willen! — „Es" sich in den „e c h t e n T o d" [118]) begehen würde, so wären „Es" sowie „Wir" alle s p r a c h l o s!

18. S c h l u ß w o r t.

Aus dem Blickpunkt des normalen Menschenverstandes gesehen müßte wohl das Aussprechliche als das, dessen Aussprache a u s r e i c h e n d wäre, betrachtet werden. Aber es reicht n i e aus; im Gegenteil: das Viel-aussprechen oder weitläufige Bereden verdeckt und bringt das Verstandene in die Unverständlichkeit [119]); je mehr, je weiter, desto unverständlicher. Um dem U n a u s r e i c h e n des Aussprechens nachzuhelfen, stellt sich das U n a u s s p r e c h l i c h e jeweils zur Verfügung; wo aber gerade dieses N a c h h e l f e n stattfindet, ist das Aussprechliche glatt das Unaussprechliche geworden. Wenn alles nur durch dieses Nachhelfen das S p r e c h e n erlangen kann, dann geht das Sprechen als Vorbedingung genau so dem Unaussprechlichen wie dem Aussprechlichen vorher; und daher läßt sich das Unaussprechliche niemals mit der Sprachlosigkeit gleichsetzen.

„Es" s p r i c h t immer, aber „Es" spricht nur bald a u s und bald n i c h t aus. „Ich" m u ß „aussprechen", sobald und nur indem „Es" a u s spricht, und zwar als „sein"

117) Vgl. ob. S. 50, Z. 19, S. 56, Z. 4, und S. 59, v. unt. Z. 6.
118) Ibid.
119) Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, S. 164.

„Vermittler", d. h. soviel wie: „Es" kommt vor, daß „Ich" „Es" nicht als ein unmittelbares, sondern als ein „vermitteltes", oder vielmehr für „Es" „ausspreche". An sich kann „Es" gar nicht aussprechen, sondern „Es" spricht unbedingt notwendig „vermittelst" des „Ich" aus; und indem „Es" so wird, ist die Vermittlung vorhanden, die das Wahre zum Resultate macht und keineswegs aus dem Wahren ausgeschlossen, sondern nur als positives Moment des Sichselbst werden des Absoluten erfaßt werden kann [120]). So ist alles, was „Ich" als „Ver-

120) Indem Hegel das Perhorreszieren der Vermittelung bestreitet [a]), verlieh er selbst andererseits wieder so gerne und so oft der Vermittelung den Ausdruck „Herabsenkung", der hier für die vorliegende Darstellung nicht paßt. Da 1, „Es" nicht für sich werden kann, ohne daß „Ich bin", 2, „Es" im Grunde nichts anderes als ein summarisches Ganze der vielen mannigfaltigen „Vermittler" bildet, und 3, „Es" schlechthin keine zeitliche Priorität vorhanden ist, indem „Es" „Mir" von vornherein in der Verknüpfung der Drei vorkommt, so ist ursprünglich keine „Herabsenkung" zu finden. Doch hat Hegel als glänzender Zuwachs der Geschichte der Menschheit die Inhaltsanzeige [b]) des „Es" aufgezeigt. Da Hegel im großen und ganzen nur vom logischen Gesichtspunkt aus das Rezept anzuzeigen und nicht gerade den Inhalt selbst zu liefern hat, so ist im Hegelschen System das konkrete „Ich", das sich doch ab und zu sichtbar verraten hat, wohl eine Warenprobe. Als eine Probe für Anzeige genügt einmal schon; und brauchen, ja sind nicht „Wir" alle zu erscheinen. Indem es nur einmal vorhanden ist und ferner dies als in dem „Prozeß" betrachtet wird, sieht es allerdings aus, als ob „Es" in „Mich" versenkt wäre [c]). Solange man aber immer wieder vergißt, daß der „Prozeß" keine zeitliche sondern durchaus nur logische Bedeutung hat [d]), und daß es in Ansehung nicht gerade der Anzeige sondern des Geschäftes selbst eigentlich nicht nur „Ich" allein sondern „Wir" alle zugleich vorhanden sind, so mag kaum noch vermeidlich sein, daß der absolut an und für sich seiende Geist durch seine in sich selbst „Zurückkehrung" oder Erreichung seiner Vollendung zugleich gleichsam der Tod sein Werden doch abschließen würde.

a) Vgl. Phänomenologie des Geistes, S. 14.

b) Vgl. Phän. S. 36.

c) Vgl. ob. S. 17.

d) Nicolai Hartmann, der durch den Ausdruck „dynamischen Pantheismus", den Hegel selbst vielleicht nicht sehr gern hören möchte, das Hegelsche Weltbild gut erläutert hat, fügt auch zahlreiche Ausdrücke hinzu, bei denen man allerdings behutsam vor der Einmischung der zeitlichen Bedeutung sein muß. Vgl. seine Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil, S. 23.

mittler" „ausspreche", das Aussprechliche und das, was „Es" an sich selbst aussprechen würde, das Unaussprechliche.

Aber „Es" spricht schon, indem „Es" an sich selbst aussprechen würde jedoch nicht kann. „Es" spricht dauernd; „Es" ist nie sprachlos, sondern im Gegenteil gerade indem „Es" als das Unaussprechliche oder vielmehr als das Schweigende spricht, bleibt nichts ungesprochen. „Es" schweigt, „Es" spricht nicht aus, aber ebenso bebt alles Aussprechliche in „Ihm". Es ist auch zu wenig gesagt, daß Schweigen nicht stumm sein heißt [121]). Sondern Schweigen heißt nicht sprachlos sein. „Es" lebt, „Es" ist nie tot, darum schweigt „Es"; Schweigen ist aber eigentlich nur im echten Sprechen möglich [122]). Derjenige spricht erst am meisten, der am besten schweigen kann. Da der „echte Tod" sprachlos ist, kann auch vom Schweigen überhaupt keine Rede sein. Das „verfälschte Tote" [123]) hingegen kann aber gar nicht schweigen. Das Schweigen und das Sprechen machen also „sein" Fleisch und Blut aus. Um leben zu können, hat „Es" durchaus das Aussprechliche sowie das Unaussprechliche ganz gleichwiegend in sich selbst zu erzittern. Es handelt sich daher daraus zu erkennen, ob das Unaussprechliche, das viele in Verlegenheit gebracht hat, ausgeschieden werden soll.

Allerdings sind „Wir" alle übrigens völlig kraftlos, es auszuscheiden; statt dessen läßt es „Uns" nur zwei Wege offen, entweder den wahrhaften Schmerz zu ertragen oder selbst tot zu bleiben. Wenn „man", wie das alte chinesische Sprichwort sagt, „als Weiser groß und auflösbar oder verschmelzbar sein" kann, so ist der Schmerz ebenso kolossaler Genuß und die langweilige Nacht ebenso hell, daß sie selbst die „exakten" Wissenschaften ebenso erleuchtet, indem sie sie zum Entgleiten bringt. „Die ‚Sorge' vor Reue und Beschämung beruht auf der Grenze" [124]). Wenn „Ich" doch die Grenze

121) Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, S. 164.

122) Ibid, S. 165.

123) Vgl. ob. S. 51.

124) I. King, Kap. 7, Uebers. v. Wilhelm, Bd. I, S. 221.

„tot" festhalten würde, so quäle „Ich" nur „Mich" selbst; darauf sagt aber Marc Aurel: „wenn du durch irgend etwas Aeußeres gekränkt wirst, so quält dich nicht dieses, sondern dein Urteil darüber. Es steht aber in deiner Macht, dies alsbald auszulöschen" [125]).

„Was das Unaussprechliche genannt wird, ist nichts anderes als das Unwahre, Unvernünftige, bloß gemeinte" [126]), sagte Hegel zuvor, was scheinbar gegen das vorliegende Argument verstößt, läuft aber am Ende in derselben Bahn zusammen. Nach den vorhergehenden Bemerkungen ist das daringenannte Unaussprechliche wohl auch gerade das summarische Ganze dessen, was im Hegelschen Sinne unwahr, unvernünftig, bloß gemeint usw. heißen sollte; ja es muß sogar gerade als solches betrachtet werden. Auf gar keinen Fall gewinnt es aber seinen ursprünglichen Sinn deshalb, weil es als totale Summe auch das sein muß, was die einzelnen sind. Sondern vielmehr weil es als das Durchwaltende die letzteren jederzeit andrängt, so schweigt „Es" im Angesicht jedes Aussprechens. Und ferner gerade indem „Es" dergestalt schweigt, gewinnt das Sprechen erst seinen ursprünglichen Sinn. Insofern aber „Es" ebenso spricht, indem „Es" dergestalt schweigt, so spricht „Es" dann in der Tat auf Kosten all derer, die gerade von Hegel als unwahr, unvernünftig usw. genannt wurden. So ist das sogenannte Unwahre eigentlich nur dem Aussprechen unerreichbar [127]); ja es kehrt sich vielmehr um, sich in das Wahre zu verwandeln, selbst gerade deshalb, weil es das Aussprechen nicht erreicht [128]); was das Sprechen anlangt, fühlt es nur, sich selbst doch jederzeit unmittelbar in ihm zu erreichen oder erreicht zu haben. Dem Sprechen ist kein Nachhelfen nötig, denn es zeigt sich selbst jederzeit auf [129]).

125) Selbstbetrachtungen, 8. Buch, § 47. Uebers. v. Capelle, Leipzig, 1933, S. 116.

126) Phänomenologie des Geistes, S. 74.

127) Vgl. ebendieselbe, S. 73—74.

128) Vgl. ob. S. 63.

129) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 74.

Es sei denn, daß das angebliche Unwahre nach außen, man k a n n n i c h t f i n d e n w o, ausgeschieden werden kann; vielmehr macht es ebenso einesteils das Wesen des „Es" aus und zwar stellt es sich in der V e r s c h m e l z u n g, sodaß „Es" zu ihm hinüber fliehen kann, wo „Es" ergriffen oder gesucht wird, und ebenso von ihm herüber zugreifen kann, wo „Es" aufgegeben wird [130]); so macht das L e b e n Spaß, Nötig ist

Daß du, Göttliche, des Geistes Gedanken, des Herzens Gefühle zu tönen,
Mir ein Saitenspiel gabst,
Kränze des Ruhms und das buhlende Glück deinen stolzeren Söhnen,
Mir ein Saitenspiel gabst;
Daß dem trunkenen Sinn, von hoher Begeisterung beflügelt,
Schöner das Leben sich malt;

aber ebenso ist „Es" verblasst, wo das Spiel den Saiten entströmt; nur die Welt jenseits der Wirklichkeit und Verblassung des „Es", sie gleicht der Musik, die nicht mit Saiten hervorgebracht wird [131]).

„Es" ist ein musikalisches, aber bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes [132]), das, ohne sich von der Gestalt, durch welche „Es" nach einer Seite als auf gegenständliche Weise hin eingedämmt wird und wohl zum Begriffe kommt, zu trennen, jedoch nicht durch die Gestalt eingeschränkt ist. „Es" ist das, was bewegt, dabei ohne Bewegung, ruhend, dabei ohne Ruhe ist; „Es" ist nicht das, was weder bewegt noch ruhend ist, sondern Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe [133]).

Damit ist „Es" das, genau so wie man „ohne das Ding an sich nicht in die Kritik der reinen Vernunft hineinkommen, mit ihm nicht darin bleiben" könne, „ohne welches man nicht aussprechen kann; aber das, wovon man nicht

130) Vgl. ob. S. 7.

131) Vgl. Dschuang Dsi, Kap. 2. Uebers. v. Wilhelm, S. 16.

132) Vgl. Hegel: Phän. S. 143.

133) Vgl. Dschou Dun-I: T'ŭng Šŭ, Kap. 16. Uebers. v. Grube in „Asia Major", Bd. III, S. 73—75.

aussprechen kann, ist ‚Es'. Ohne ‚Es' kann man nicht denken, aber das, was man sich nicht denken kann, ist ‚Es'" [134]). Also ist ja das Ding an sich eigentlich auch im summarischen Ganzen miteinbegriffen, und deshalb wäre es unnötig gewesen, außerhalb des „Ich" noch viele reale ganz getrennt stehende Gebilde vorauszusetzen. Denn sie sind schon längst Eins geworden mit „Ihm", außerhalb dessen übrigens durchaus kein Platz vorhanden sein kann, gerade deshalb, weil sie „unerkennbar" sind; und im Lichte der Verschmelzung ist daher von Dualismus keine Rede.

Obzwar „die höchste Art des Redens die Worte beseitigt, das höchste Wissen verschmäht das Wissen, und man vermag mit dem Geiste zu sprechen" [135]), jedoch ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist, eben das Ziel. Ohne die Geduld, die Länge des Weges zu ertragen und bei jedem Momente zu verweilen [136]), wäre „Es", nicht bloß „Mir", sondern überhaupt nicht vorgekommen.

Was und wie es vorkommen würde, wenn nur das Unaussprechliche, ohne das Aussprechliche, oder umgekehrt, vorhanden wäre, ist absolut „sprachlos"; darüber könnte höchstens gesagt werden, daß es als jenes nicht vorgekommen ist; und was vorgekommen ist, ist nur das, was als solches „Mir" geschieht. Erst und nur das „Sprachlose" ist absolut unerreichbar. Es ist schon zu viel, ihm das Wort „Sprachlosigkeit" zuzuschreiben. Wenngleich die Buddhisten u. a., die das tapferste Wagnis stets übernehmen wollten, übertrieben, wild, zügellos usw. genannt werden können oder müssen, so sind sie, was ihre Eigenschaften betrifft, am Ende verhältnismäßig sehr behutsam; ihnen steht immer noch die Möglichkeit offen, ihr Ziel zu erreichen. Mit der Zuschreibung der „Sprachlosigkeit" ist ihr Wagnis keine Vergleichung mehr.

134) Vgl. Kuan Yin Tse, Kap. 1. Uebers. in Forke: Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, S. 351.

135) Vgl. Lü-schi-tschun-tchiu, Kap. 17 u. 18. Uebers. in Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 448 u. S. 544.

136) Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 20.

Das „unangenehme" Unaussprechliche hingegen ist erreichbar; es darf nur nicht mit Aussprechen erreicht werden, sondern mit Unaussprechen oder Schweigen. „Wenn man Nichts denkt und Nichts nachsinnt, erkennt man Tao, wenn man nirgends weilt und sich einfügt, ruht man in Tao, wenn man von nirgends ausgeht und keinen Weg verfolgt, erreicht man Tao" [137]). Hier ist freilich hinzuzufügen, daß „Ich" dann auch Nichts bin. Einfach „ist ‚Es' ‚Einem' unheimlich" [138]).

Das unheimliche Unaussprechliche drängt sich jederzeit hervor, darum fließen aus dem „Es" Philosophie sowie Wissenschaft, Religion, Kunst mit gleichen Schritten heraus an Unerschöpflichkeit, und da draußen kein Platz vorhanden ist, führt „Es" alle ebenso wieder zusammen. Wo man die Kraftlosigkeit nicht einsieht, „Es" abzuschneiden, hat man sich selbst stets zu trügen. „Auch hinter Spinozas geometrischer Beweismethode verbirgt sich ein mystisches Welterleben" [139]).

137) Dschuang Dsi, Kap. 22. Uebers. in Forke: Geschichte der alten chinesichen Philosophie, S. 327 u. v. Wilhelm, S. 161—162.

138) Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 16.

139) Ernst von Aster: Philosophie der Gegenwart, S. 8.

Inhalt.

Seite

Erster Teil: Eine Information aus dem Altertum

1. Das Gefilde der Wahrheit 5
2. Die Absonderung von der Ganzheit 11
3. In der Höhle 16
4. Die Ablegung der Kleider 26
5. Der nackende Aufstieg 29

Zweiter Teil: Ein Versuch

1. Der Standort 38
2. Der Ausgangspunkt des Aussprechens 41
3. Die Grundbeschaffenheit des Denkens 43
4. Sein und Nichts 44
5. Der wahrhafte Schmerz 44
6. Die Wahrheit des Seins 46
7. Also spreche ich alles aus 47
8. Die absolute Unendlichkeit 49
9. Die absolute Zerrissenheit 51
10. Der bacchantische Taumel 52
11. Das Eins und die Vielen 53
12. Das allgemeine Blut 54
13. Die tote Ruhe 55
14. Der Bezirk der Logik 56
15. Das ruhige Reich von Gesetzen 58
16. Die Verschmelzung 59
17. Das Sprechende und die Sprachlosigkeit 61
18. Schlußwort 63

Lebenslauf.

Ich, Wei Hsiung, bin am 14. Februar 1911 als Sohn des Bankiers Fan-Yü Hsiung in Kweiyang, der Hauptstadt der Provinz Kweichow, China, geboren. Mit dem 5. Lebensjahre begann ich zu Hause bei 2 Privatlehrern meinen ersten Unterricht. Ich besuchte im Jahre 1921 das 1. Provinzialgymnasium zu Kweiyang, Kweichow, und bestand die Abschlußprüfung im Jahre 1925. Hiernach siedelte ich nach Peiping über und setzte mein Studium an der staatlichen Universität zu Peking fort. Seit 1929 widmete ich mich dem Studium der Philosophie und erwarb mir im Juni 1933 den Grad „Bachelor of Arts". Darauf kam ich nach Deutschland und setzte mein Studium an der Universität Freiburg i. Br. fort. Im Frühjahr 1936 mußte ich auf die Aufforderung meiner Verwandten hin nach Hause fahren. Dort wurde ich als Lehrer für Kulturgeschichte und fremde Sprachen an dem Provinzialoberlyzeum zu Kweiyang angestellt, bis ich im März 1937 von der Universität Bonn zum Lektor der chinesischen Sprache berufen wurde. Im Winter 1937 schrieb ich mich bei der philosophischen Fakultät der Universität Bonn ein und begann die vorliegende Arbeit, die ich erst in Berlin anfertigen konnte, da ich im Oktober 1938 wiederum von der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin zum Lektor der chinesischen Sprache berufen wurde und nach Berlin übersiedeln mußte. Ich habe an den deutschen Universitäten Vorlesungen vornehmlich bei den Herren Professoren E. Rothacker, M. Heidegger und M. Honecker gehört.